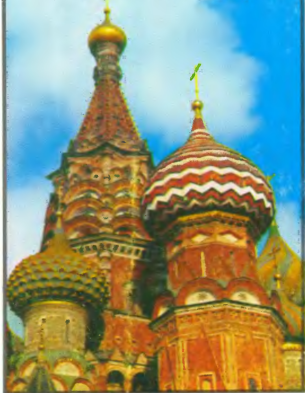


SOLOVIOV



RUSIA *și*

BISERICA UNIVERSALĂ

INSTITUTUL EUROPEAN

COLECȚIA *Mit și Religie*

4

Rusia și Biserica Universală

«Prin iubirea divină, omul universal nu se ridică numai la cer, ci, prin identificarea lăuntrică cu Divinitatea, se contopește cu toată făptura printr-o veșnică legătură indisolubilă. Prin această iubire, grația divină coboară în natura pămînteană și învinge nu numai răul moral, ci și urmările sale fizice – boala și moartea. Opera acestei iubiri e Învierea de pe urmă. Biserica, propovăduind această înviere în doctrina sa revelată, formulată în *Crez*, o prefigurează și inaugurează prin ultima din Sfintele Taine. Ciclul Sfințelor Taine, ca și acela al vieții universale, se încheie cu Învierea, prin integrarea întregii lumi, prin întruparea definitivă a Înțelepciunii divine»

Vladimir Sergheevici Soloviov

(1853-1900) este una dintre cele mai marcante figuri ale culturii și spiritualității ruse și europene. Filosofia sa este marcată de nostalgia depășirii diviziunilor și de nostalgia sintezei totale, de intuiția sofianității – o revelație a unității organice a lumii materiale și spirituale, a creatului și necreatului. Opera sa imensă (10 volume de scrieri) cuprinde lucrări devenite celebre: *12 Prelegeri despre divino-umanitate*, *Istoria și viitorul teocrației*, *Marea controversă (Orient-Occident)* și *politica creștină*, *Ideea Rusă*, *Rusia și Biserica Universală*, *Justificarea binelui*, *Trei convorbiri despre război, morală și religie*, ș.a.



cărturești
12,00 lei

PREȚA PENTRU CĂRȚI



ITUTUL EUROPEAN PENTRU
ARE CULTURAL-ȘTIINȚIFICĂ IAȘI

Coperta - Biserica Sfântul Vasile Blagîrul, Moscova

Colecție coordonată de : Ștefan AFLOROAIE și Silviu LUPĂȘCU

Coperta : Dumitru SCORȚANU

(foto : Biserica Sfântul Vasile Blajinul, Moscova)

De același autor :

Povestire despre Antihrist. Trei convorbiri despre război, morală
și sfârșitul istoriei universale (Institutul European, Iași, 1992)

Vladimir Soloviev – *La Russie et l'Église universelle*
Stock, Paris, 1906

© Toate drepturile asupra prezentei ediții aparțin editurii Institutul
European pentru Cooperare Cultural-Științifică Iași

I.S.B.N. : 973-9148-36-0

PRINTED IN ROMANIA

Vladimir Soloviov

**RUSIA ȘI
BISERICA UNIVERSALĂ**

Traducere de Mioara Adina AVRAM

Prefață de Ioan I. ICĂ jr.

**INSTITUTUL EUROPEAN
IAȘI
1994**

VLADIMIR SOLOVIOV 90 DE ANI DE LA MOARTE

Neobservată a trecut împlinirea în anul 1990, în ziua de 13 august – ziua morții și a Sf. Maxim Mărturisitorul (+662), a 90 de ani de la moartea genialului filosof religios ortodox rus al secolului XIX, *Vladimir Sergheevici Soloviov* (1853-1900), una dintre cele mai marcante figuri ale culturii și spiritualității ruse și europene. Filosof înzestrat cu o extraordinară forță de sinteză intelectuală, poet simbolist de mare finețe și de mare influență în epocă, critic literar, teolog remarcabil, Soloviov este figura emblematică și paradigmatică a filosofiei religioase ruse din ultima jumătate a secolului trecut și prima jumătate a secolului nostru. Gîndirea sa inspirată din motivul Logosului este rațională și religioasă în același timp : cu cît devine mai rațională, devine mai religioasă și, invers, cu cît e mai religioasă, cu atît e mai rațională. Dominată de nostalgia depășirii diviziunilor și de nostalgia sintezelor totale, sub semnul uni-totalității, gîndirea religioasă a lui Soloviov este structurată de intuiția solianității globale a existenței – el este de altfel cel ce lasă moștenire gîndirii ruse motivul sofologic – adică revelația unității organice a lumii materiale și spirituale, a creatului și necreatului, revelație care a devenit experiența originară, fondatoare a gîndirii sale.

Autor al unei opere imense – 10 volume de scrieri plus 4 scrisori, editate la Petersburg după moartea lui, în două rînduri, între anii 1901 – 1903 și respectiv 1911 – 1914, tradusă integral în 8 volume de W. Szykarski și L. Müller la Freiburg în Breisau și München între 1953 – 1980 – personalitatea și opera lui Soloviov necesită, pentru o comprehensiune adecvată și nuanțată, o abordare în același timp globală și genetic-istorică, atentă la cronologia diferitelor scrieri și la evoluția interioară a unei gîndiri dinamice aflate în continuă mișcare, și luînd în considerare itinerarul ei solitar. Adesea straniu și imprevizibil, dar întotdeauna surprinzător și strălucitor prin forța ideilor, prin claritatea și transparența de cristal a expresiei, acest itinerar este departe de a fi marcat de o continuitate foarte evidentă ci, dimpotrivă, este jalonat de o serie de crize interioare care marchează tot atîtea trepte și etape ale maturizării interioare a unei gîndiri de excepție prin amploarea și bogăția ei.

Născut la 29 ianuarie 1853, Vladimir Soloviov este fiul unui celebru istoric rus, rector al Universității din Moscova, Serghei Soloviov, nepot de preot ortodox. Mama sa era de origine ucraineană și poloneză, înrudită de aproape cu strania figură mistică a filosofului religios ucrainean pelerin, Hryhoriy Skovoroda (1722 – 1794). A fost un copil foarte fragil și visător, foarte sensibil și foarte personal. A avut opt frați și surori împreună cu care a crescut într-o atmosferă familială sobră și austeră, pioasă și studioasă, dar plină de afecțiune. Prima criză interioară are loc între 13 – 18 ani pe când își făcea studiile clasice și se leagă de descoperirea scientismului pozitivist, a naturalismului, evoluționismului și religiei moderne a progresului. Tînărul elev respinge credința creștină și devine ateu. Criza este foarte violentă, tînărul Soloviov face experiența nihilismului intelectual, care nu-i atinge însă viața morală, ce rămîne intactă. Trecînd prin ea însă, Soloviov descoperă vacuitatea absolută a științei materialiste pe care o analizează magistral în precocea sa teză de doctorat : *Criza filosofiei occidentale. Contra pozitivistilor* (1874). Teza de abilitare va fi consacrată teoriei cunoașterii : *Critica principiilor abstracte* (1880). În loc de a ajunge de la credință la știința atee, Soloviov descoperă că, în totalitatea ei, știința nu poate fi sesizată și întemeiată decît în interiorul credinței. După un an de științe naturale, se întoarce la filosofie și chiar la teologie urmînd în paralel filosofia la Universitate și Teologia la Academia teologică de la Lavra, Troița Serghieva (Zagorsk).

Această concluzie rațională și trecere de la știință la teologie este întemeiată de experiențele sale interioare legate de revelația Sofiei, a sofianității personificate a creației, ale cărei figuri și interpretări principale sînt : Fecioara Maria, Hristos și Biserica. E vorba de o revelație personală – în același timp intelectuală și religioasă, metafizică și mistică ce comandă întreaga sinuoasă evoluție a gîndirii sale ulterioare, de experiența întemeietoare a filosofiei religioase solovioviene, chiar dacă ulterior ea va fi neîncetat nuanțată și chiar modificată substanțial. În acest timp Soloviov călătorește mult în străinătate (Anglia, Egipt, Italia și Franța, între 1875 – 1876), după ce devenise deja la 20 de ani profesor de filosofie la Universitatea din Moscova. Puțin timp după întoarcerea din străinătate susține aici celebrele sale *12 Prelegeri despre divino-umanitate* (1877) care au cunoscut un foarte mare succes și reprezintă principala operă a acestei prime etape din gîndirea sa, care ar putea fi caracterizată ca expresie filosofică a slavofilismului. Efortul filosofiei trebuie să fie unirea religiei și a științei : religia, în puritatea ei, s-a păstrat însă în Răsăritul Ortodox. Catolicismul a raționalizat misterul prin gîndirea lui juridică și a oprimat libertatea umană, protestantismul rupînd cu tradiția

și-a pierdut conținutul religios și a căzut în raționalism. Misiunea Rusiei este de a realiza sinteza istoriei universale și ea este, prin superioritatea ei religioasă, viitorul umanității pe care-l va aduce reconciliind Orientul și Occidentul, religia și știința.

După 1881, când abandonează învățămîntul și duce o existență de scriitor, filosof și jurnalist independent și după moartea lui Dostoievski – de care a fost foarte apropiat și împreună cu care a călătorit o dată la celebra sihăstrie Optima, ca să-l vadă pe Sfîntul stareț Amvrosi – Soloviov trece printr-o nouă criză puternică. Are acum revelația unilateralității slavofilismului, a vanității mesianismului rus și a precarității punerii sub acuzație sistematică a Occidentului de către reprezentanții acestui curent ortodoxist. Acum își precizează dimensiunea politic-socială a sofologiei lui, biruința sofianității, adică instaurarea politic-socială a sofologiei. Biruința sofianității, instituirea istorică a unitotalității, a sintezei organice, prefigurate în Persoana divino-umană a lui Hristos, între Dumnezeu și om, reclamă ideea directoare a „teocrației libere”, a cărei esență stă în depășirea profetică a dihotomiei și sciziunii sociale și istorice create în modernitate : între sacru și profan, știință și religie și, Biserica și stat. Intuit bine de Evul Mediu, idealul „teocrației” a fost pervertit însă prin încercarea impunerii sale prin violență și constrîngere, ceea ce a dus la respingerea lui de către modernitate și la secularizarea actuală ; de aceea, viitoarea adevărată teocrație nu va putea fi decît *liberă*. Realizarea ei, însă, necesită existența unei Biserici creștine independente a unui stat creștin autentic și a unei intelectualități creștine libere și profetice (triada preot-împărat-profet). Privind însă în istorie, Soloviov a descoperit că Orientul și Occidentul creștin au evoluat diferit, dezvoltînd două tipuri de societate distincte, diferite, dar complementare și condamnate la eșec istoric și pieire, dacă nu se vor putea armoniza într-o unire reală și organică. Occidentul în catolicism a militat pentru o Biserică liberă și independentă față de stat și societate, dar nu și-a putut realiza misiunea teocratică datorită absenței unui stat creștin puternic care să impună social și istoric exigențele spirituale ale creștinismului. Acest stat creștin puternic l-a văzut realizat Soloviov în Răsărit, în autocrațiile bizantină și țaristă, dar și aici Biserica Ortodoxă nu s-a putut dezvolta social și istoric liber, ci a fost ținută mereu sub tutela statului, fiind lipsită de autonomie instituțională și morală, ceea ce a făcut ca și aici „teocrația” creștină adevărată să eșueze de fapt. Așa cum arată în marile sale lucrări din această etapă : *Istoria și viitorul teocrației* (1882 – 1887), *Marea controversă (Orient-Occident) și politica creștină* (1883), *Judaismul și problema creștină* (1884) și mai ales, în rezumat, în *Ideea rusă* (1887) și *Rusia și Biserica universală* (1889), ultimele două publicate în franceză

la Paris, fiind interzise de cenzura țaristă, realizarea „teocrației libere” și reconcilierea între Răsărit și Apus, nu pot să rezide, în opinia lui Soloviov decît în supunerea liberă a țarului față de papă, șeful Imperiului creștin și capul Bisericii universale. Unirea Bisericilor Catolică și Ortodoxă avea apoi să fie urmată de aderarea altă a protestanților, cît și a evreilor, la Biserica universală, unificată în cadrul unui nou Imperiu creștin (al treilea după cel constantinian și carolingian). Un rol deosebit în acest proces urma să revină națiunilor slave creștine, neatînse de secularism, celor latine și germanice, în primul rînd Rusiei și Poloniei, prima ca reprezentantă a ideii imperiale creștine, bizantine, viabile, a Răsăritului, iar a doua ca exponentă a ideii papale romane, ideea mare a Occidentului, la care se vor alătura, în cazul unirii lor, și evreii din Polonia și Rusia: reprezentanții intelectuali ai ideii profetice vechi-testamentare, și împreună vor realiza ideea „teocrației” libere în care va redeveni transparentă sofianitatea creatului.

Inspirat de această impresionantă dar, trebuie să o recunoaștem, nerealizabilă utopie a teocrației libere, Soloviov a cheltuit multă energie în a demonstra slavo-fililor ortodoxia dogmatică a catolicismului, lipsa de catolicitate reală și eficientă a Ortodoxiei și eroarea identificării Ortodoxiei cu totalitatea Bisericilor creștine, ceea ce reprezintă singura cale prin care, realizîndu-se creștinismul social integral, va putea fi biruit secularismul modern și va putea fi evitată catastrofa istorică cu care acesta amenință umanitatea și natura, anihilîndu-se astfel consecințele nefaste ale modernității antireligioase și atee. Într-un efort ultim, nelipsit de grandoare dar și de donquichotism, în 1889, la împlinirea a 100 de ani de la Revoluția Franceză, în încheierea *Cuvîntului înainte* al lucrării *Rusia și Biserica universală*, Soloviov declară patetic că, întrucît țarul a refuzat să-și realizeze obligația ce-i revenea în instaurarea „teocrației libere”, el, Soloviov, afirmă, „în numele a 100 de milioane de credincioși ruși”, că „în calitatea lui de membru al venerabilei și adevăratei Biserici Ortodoxe greco-slave a Răsăritului”, recunoaște pe papă ca șeful Bisericii și judecător suprem în chestiuni religioase, exact în sensul în care l-au recunoscut astfel Sinoadele Ecumenice și Sfinții Părinți” greci : Ioan Hrisostom, Maxim Mărturisitorul, Teodor Studitul ș.a. Iar în 1896 a ratificat și juridic acest act, înregistrîndu-l la un preot unit greco-catolic și primind de la el Sfintele Taine.

Acest gest de „intercomuniune” a creat foarte multe neînțelegeri și discuții aprinse care i-au adus lui Soloviov multă amărăciune și tristețe. El este discutat pînă astăzi. Adeseori se aude spunîndu-se că Soloviov a trecut la catolicism, deoarece catolicii și-l revendică ca pe un adevărat „Newann rus” (Mgr. d’Herbigny). Problema e însă mai complexă și mai

nuanțată. Pentru Soloviov esențială și mîntuitoare era nu apartenența la una din Bisericile existente, ci la Biserica unică și universală, plurală dar nedivizată. El nu s-a „convertit” la catolicism, deoarece pentru el lucrul nu avea pur și simplu sens : un ortodox, spunea el, nu se poate converti la ceea ce el este deja. Pe de altă parte, el făcea o distincție clară între catolicismul Bisericii unice și universale și „latinismul” Bisericii *Romano-catolice*, cu care nu era de acord. Avînd o gîndire dominată de ideea sintezelor și unitotalității, ca și un ascuțit simț al unității și indivizibilității Bisericii, Soloviov a luptat împotriva particularismelor și mesianismelor de o parte și de alta. Cu toate acestea, prin afirmații ca : „Biserica Una, sfîntă, catolică și apostolică subzistă esențial în Răsărit și Apus și va subzista veșnic în ciuda ostilității și schismeii” și că ele „sînt părți ale Singurului și Unicului Trup al lui Hristos”, și altele de acest gen, procatoice, este evidentă tendința de minimalizare și relativizare a deosebirilor doctrinale între cele două Biserici, de dragul unității lor adînci. Gestul lui, deși sincer și dezinteresat, nu e lipsit totuși de echivoc, pentru că soluția unirii celor două Biserici nu este nici uniaticismul și nici ocolirea dialogului teologic aprofundat asupra problemelor controversate.

Cum era de așteptat, atitudinea lui Soloviov a fost rău primită și interpretată, atît de ortodocși cît și de catolici. Gestul lui prematur și provocator care anticipă deschiderea ecumenică a sec. XX, deranja prea multe prejudecăți istorice instalate de sute de ani. Apelului său profetic la situarea pe poziția integratoare deschisă a Bisericii nedivizate, i s-a răspuns cu înăsprirea punctului de vedere confesional, în care se uită Tradiția creștină comună, una, în diversitatea expresiilor și manifestărilor ei. Combătut neîncetat de ortodocși și slavofili ca un „trădător al Ortodoxiei”, neînțeleas de prietenii catolici care-l tratau ca pe un „convertit” și se mirau de ce nu acceptă „latinismul”, Soloviov abandonează la începutul anilor '90 utopia teocrației libere și se dedică exclusiv activității științific-filosofice sub egida planului monumental al unei „instaurări generale a filosofiei creștine”, care urma să conțină o filosofie a cunoașterii, binelui și frumosului. Integral realizată a fost numai filosofia morală cuprinsă în ampla și remarcabila lucrare *Justificarea binelui* (1891), pe lângă care a mai publicat doar fragmente din filosofia cunoașterii și estetice în *Filosofia teoretică* (1887 – 1889). *Sensul general al artei* (1890).

În fine, ultima fază a gîndirii lui Soloviov se găsește exprimată în ultima sa lucrare publicată : extraordinarele *Trei convorbiri despre război, morală și religie* (1899) care includ o impresionantă *Povestire despre Antihrist*, lucrare care marchează o cotitură fundamentală a viziunii despre lume și existență a filosofului rus în această ultimă etapă a itinerarului său. Viziunii pozitiv optimiste despre istorie în primele două

perioade fi ia locul acum o viziune negativă, apocaliptică, profund pesimistă, în care se simte gustul amar și tenta catastrofică a prăbușirii gândirii utopice. Mesianismul național s-a transformat în acești ani în convingerea din ce în ce mai profundă că, după ce Rusia a abdicat de la misiunea ei istorică mondială, sfârșitul lumii este aproape. Datoria fiecărui creștin este deci de a se regăsi și de a se pregăti pentru aceasta, alăturându-se, pe cât îi permite conștiința, Bisericii nedivizate și universale. Dominantă devine acum problema răului pe care Soloviov îl concepe în mod remarcabil ca falsificarea rafinată, aproape imperceptibilă, a binelui, fapt care atrage după sine pierderea adevăratului sens al existenței lui Dumnezeu și a omului. Reflecția asupra problemei răului și a libertății îl face pe Soloviov să opereze câteva corecturi și echilibrări decisive în înțelegerea motivelor esențiale ale viziunii sale despre lume, interpretată pînă acum într-un sens puternic platonician. Ideea pozitivă a evoluției și mișcării creatului și a progresului imanentist al istoriei și omului spre Dumnezeu primește complementul și corectivul ei necesar, absolut esențial pentru evitarea panteismului, a împlinirii ei eschatologice, apocaliptice, în supra-istorie. Întruparea Logosului devine din nou un principiu quasi-natural de inteligibilitate a universului, un eveniment personal, sofologia trece progresiv de la cronologie la hristologie. Discontinuitatea completează peste tot continuitatea. Teologia cosmică și a slavei primește corectivul Crucii și eschatologicului care relativizează biblic gnozele teosofice și teoretizările idealiste în domeniul moralității. Întreaga lume, umanitatea și istoria, moralitatea, sînt văzute acum consecvent din perspectiva eschatologică a Învierii și celei de a Doua Veniri a lui Hristos și a luptei finale dintre Hrist și Antihrist, după cum arată extraordinara „Apocalipsă” a lui Soloviov din *Scurta istorisire despre Antihrist* cu care se încheie cele trei *Convorbiri*. Unirea Bisericilor are loc acum doar la capătul luptei puținilor creștini rămași fideli lui Hristos și care nu s-au închinat lui Antichrist, binefăcătorul universului și instauratorul păcii mondiale al secolului XXI, și este urmată îndată de semnele celei de-a Doua Veniri. În aceste considerații finale ale lui Soloviov se poate remarca ceva din presimțirea pe care o avea filosoful, a marilor catastrofe istorice înregistrate în prima jumătate a secolului XX, ceva din izbucnirea satanocratică în istoria contemporană ce și-a găsit expresia sinistă în revoluția bolșevică, războaiele mondiale și totalitarismele veacului nostru. Dar avertismentul pe care-l dă Soloviov este altul și el se referă la istoria secolului XXI : marea ispită a umanității va veni nu din izbucnirile violente, clar identificate, ale răului, ci din falsificarea binelui, din devierea imanentistă a aspirațiilor umane *pozitive*. Antihrist va seduce lumea prin *binele* și nu prin răul fizic pe care-l face umanității,

făcînd-o să uite de Dumnezeu și să adore o creatură în locul Creatorului. Acest lucru va crea mari dificultăți în afirmarea activă a discernămîntului și aprecierea clară a realităților, pe care doar puțini creștini, neconvertiți la seducția imanentistă a prosperității generalizate, le vor avea, detectînd uzarea produsă prin falsificarea binelui (starețul Ioan, papa Petru II și profesorul Pauli).

Epuizat prematur de o operă gigantică și solitară, Soloviev, care avea și așa o sănătate precară, se stinge din viață la 13 august 1900 lîngă Moscova, răpus de o banală pneumonie la vîrsta de doar 47 de ani. Fapt semnificativ, pe patul de moarte a cerut să fie împărtășit de un preot ortodox, deși exista posibilitatea de a apela și la unul unit.

Ioan I. Ică jr.

Articol reprodus din *Revista teologică*, serie nouă, an I (73), Nr.1, ianuarie-februarie 1991, Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu.

INTRODUCERE

Acum o sută de ani, Franța – această avangardă a umanității – a vrut să instaureze o nouă epocă a istoriei prin proclamarea *drepturilor omului*. E adevărat, creștinismul conferise deja oamenilor, cu secole în urmă, dreptul și *puterea* de a deveni fii lui Dumnezeu – ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέχνα Θεοῦ γενέσθαι (Ev. după Ioan, I, 12). Dar, în viața socială a creștinătății, această putere suverană a omului era uitată, iar noua proclamație franceză nu era deloc superfluă. Nu vorbesc de abuzurile de fapte, ci de principiile recunoscute de conștiința publică, exprimate prin legi, realizate în instituții. Printr-o instituție legală, în America creștină, negrii creștini erau lipsiți de orice demnitate umană și lăsați fără milă pe seama tiraniei stăpînilor care și ei îmbrățișaseră religia creștină. Era o lege ce-l ducea la spînzurătoare, în pioasa Anglie, pe acela care, ca să nu moară de foame, ar fi furat produse de la vecinul său bogat. Erau o lege și o instituție care, în Polonia și în „sfînta” Rusie, dădeau stăpînului posibilitatea de a-și vinde iobagii ca pe vite¹. Nu am trufia să judec treburile interne ale Franței, nici de a hotărî dacă Revoluția – cum afirmă distinși scriitori mai competenți decît mine – a făcut mai mult rău decît bine în țara asta². Dar nu trebuie să uităm că, dacă fiecare națiune istorică își aduce contribuția, mai mult sau mai puțin, la întreaga umanitate, Franța are mai ales privilegiul unei acțiuni universale în domeniul politic și social.

Dacă mișcarea revoluționară a distrus multe lucruri ce trebuiau distruse, dacă a biruit odată pentru totdeauna un mare număr de nedreptăți, în schimb a eșuat lamentabil în încercarea de a crea o

1. Amintesc faptul că, în 1861, Rusia a înfăptuit un act de dreptate, eliberîndu-i pe iobagi.

2. A se vedea, printre publicațiile recente, remarcabila scriere a lui G. de Pascal – *Revoluție sau evoluție. Centenarul lui 1789*; Paris, Soudax.

ordine socială bazată pe dreptate. Dreptatea nu e decît expresia practică, aplicarea adevărului, iar punctul de plecare al mişcării revoluţionare a fost *fals*. Afirmarea drepturilor omului, ca să devină un principiu concret al ordinii sociale, impunea înainte de toate o idee clară asupra omului. Aceea a revoluţionarilor se cunoaşte : ei nu vedeau în om decît o individualitate abstractă, o fiinţă a cărei raţiune e lipsită de orice conţinut concret.

Nu-mi propun să dezvălui contradicţiile interioare ale acestui individualism revoluţionar, să arăt în ce fel „individul” abstract s-a transformat dintr-o dată într-un „cetăţean” la fel de abstract, în ce fel individul liber şi suveran a devenit în mod fatal sclav şi victimă fără apărare a statului absolut sau a „naţiunii”, adică a unei şleahţe de personaje obscure, împinse de vârtejul revoluţionar la suprafaţa vieţii publice, conştiinţa nulităţii lor intrinseci făcându-le sălbatice. Fără îndoială, ar fi foarte interesant şi foarte instructiv de urmărit firul dialectic ce leagă principiile din 1789 de faptele din 1793. Însă ceea ce mi se pare mult mai important e să constatăm că *πρὸτον πσεύδος* (minciuna primordială) a Revoluţiei – principiul omului individual considerat ca o fiinţă completă întru sine şi pentru sine – această falsă idee a individualismului n-a fost născocită de revoluţionari, nici de părinţii lor spirituali, enciclopedişti, ci e urmarea logică, deşi neprevăzută, a unei doctrine anterioare – doctrină pseudo-creştină sau semi-creştină – cauză radicală a tuturor anomaliilor în istoria şi stadiul actual al creştinătăţii.

Omenirea a crezut că dacă recunoştea divinitatea lui Hristos, era scutită de a mai lua în serios vorbele Sale. Anumite texte evanghelice au fost comentate în aşa fel încît se putea înţelege orice, iar asupra altor texte ce n-au putut fi approximate s-a făcut o conspiraţie a tăcerii. Se repeta întruna preceptul : „Daţi Cezarului ce-i al Cezarului, iar lui Dumnezeu ce e al Lui” – pentru a sancţiona o stare de lucruri ce făcea ca totul să-i fie dat Cezarului, iar lui Dumnezeu, nimic. Prin cuvintele : „Împărăţia mea nu e din lumea asta”, s-a încercat justificarea şi confirmarea caracterului păgîn al vieţii noastre sociale şi politice – ca şi cum societatea *creştină* ar fi trebuit în mod fatal să aparţină acestei *lumi* şi nu Împărăţiei lui Hristos. Iar cuvintele : „Mi s-a dat *toată* puterea în cer şi *pe pământ*” nu erau citate. Hristos era recunoscut drept Mîntuitor şi victimă ispăşitoare, dar nu şi ca Hristos-Rege. Demnitatea lui regală a fost înlocuită cu tot felul de tiranii păgîne, iar popoarele creştine

au repetat strigătul plebei evreiești : „Nu avem alt rege decât Cezarul”. Astfel, istoria a fost martoră la fenomenul ciudat al unei societăți ce recunoaște creștinismul drept religia sa, dar care rămîne păgînă – nu numai în viața de zi cu zi, ci în *legea* existenței sale.

Acest dualism e o înfrîngere morală și nu o inconsecvență logică. Îl întrezărim în caracterul ipocrit și sofistic al argumentelor folosite de obicei pentru apărarea acestei stări de lucruri. „Sclavia și caznele barbare – spunea acum treizeci de ani un episcop celebru din Rusia – nu sînt contrare spiritului creștinismului : căci suferința fizică nu dăunează mîntuirii sufletului, unic obiect al religiei noastre.” Ca și cum suferința fizică, atunci cînd este cauzată oamenilor de către un alt om, n-ar presupune în ființa acestuia din urmă o depravare morală, un act de nedreptate și de cruzime primejdios pentru mîntuirea sufletului *său*. Chiar admițînd – ceea ce e absurd – că societatea creștină poate fi insensibilă la suferințele oprimaților, poate fi ea nepăsătoare la păcatul opresorilor ? Aici e problema.

Sclavia economică, mai ceva decât robia propriu-zisă, a găsit apărători în lumea creștină. „Societatea și Statul, spun ei, nu mai sînt obligate să ia măsuri generale și stabile împotriva pauperismului ; pomana voluntară e de ajuns : oare n-a spus Hristos că întotdeauna vor fi săraci pe lumea asta ?” Da, vor exista tot timpul săraci, așa cum vor exista mereu bolnavi, dar asta dovedește oare inutilitatea măsurilor sanitare ? Sărăcia în sine nu e un rău, nici boala ; rău e să rămîi nepăsător la suferințele aproapelui. Și nu e vorba doar de săraci : și cei bogați au dreptul la compasiunea noastră. Bieții de ei ! Fac totul ca să-și mărească averea, după care sînt invitați să treacă în Împărăția Domnului prin porțița strîmtă a milosteniei individuale. În rest, se știe că o exegeză bine informată a crezut că „urechea acului” nu era altceva decât traducerea literală a numelui ebraic dat uneia din porțile Ierusalimului (*Negeb-ha-khammath* sau *Khour-hakhamnath*), prin care trecerea cămilelor se făcea cu greu. N-ar fi vorba de calea unei filantropii individualiste, ci mai degrabă de calea îngustă și anevoioasă, totuși practicabilă, a reformei sociale pe care Evanghelia o propunea bogăților.

S-a urmărit limitarea acțiunii sociale a creștinismului la caritate ; s-a urmărit privarea moralei creștine de orice sancțiune legală, de orice caracter obligatoriu. E o aplicare modernă a vechii

antinomii gnostice (mai ales a sistemului lui Marcion), de mai multe ori anatemizată de Biserică. Faptul că toate raporturile între oameni sînt determinate de mila și dragostea fraternă e fără îndoială *voința* definitivă a Domnului, *scopul* operei sale ; dar în realitatea istorică – la fel ca și în orația de duminică – înfăptuirea voinței divine pe pămînt n-are loc decît după sanctificarea numelui lui Dumnezeu și instaurarea Împărăției Sale. Numele lui Dumnezeu e adevărul ; iar Împărăția Sa e dreptatea. Triumful milei evanghelice în societatea umană are drept condiții cunoașterea adevărului și înfăptuirea dreptății.

Cînd e vorba de adevăr, toți sînt unul ; iar Dumnezeu – unitatea absolută – e totul în toate. Dar această unitate divină e ascunsă privirilor noastre de lumea răului și a iluziei – urmare a păcatului omului universal. Legea acestei lumi e diviziunea și izolarea părților din Marele Tot ; iar umanitatea, ea însăși, ce trebuia să fie rațiunea unificatoare a universului material, s-a trezit împărțită și risipită pe pămînt, neputînd accede prin propriile forțe decît la o unitate parțială și instabilă (monarhia universală a păgînismului). Această monarhie, reprezentată la început de Tiberiu și Nero, a cunoscut adevăratul principiu unificator cînd „grația și adevărul” s-au manifestat prin Iisus Hristos. Legată de Dumnezeu, seminția omenească și-a regăsit unitatea. Ca să fie completă, această unitate trebuia să fie triplă : să-și realizeze perfecțiunea ideală pe baza unui fapt divin și în mijlocul oamenilor. De vreme ce omenirea s-a separat cu adevărat de unitatea divină, trebuie ca această unitate să ne fie dată mai întîi ca un obiect real ce nu depinde de noi – Împărăția lui Dumnezeu ce vine spre noi, Biserica exterioară și obiectivă. Dar, odată legată de această unitate extrinsecă, omenirea trebuie s-o pună în practică, s-o asimileze prin stăruință. – Împărăția lui Dumnezeu se ia cu forța ; doar cei ce depun eforturi ajung s-o aibă. Manifestată la început *pentru noi* și apoi *prin noi*, Împărăția lui Dumnezeu trebuie în cele din urmă să se dezvăluie *în noi*, în toată perfecțiunea ei intrinsecă și absolută, ca iubire, pace și bucurie întru Sfîntul Duh.

În felul acesta, Biserica universală (în sensul larg al cuvîntului) se dezvoltă ca o triplă uniune divino-umană : e vorba de *uniunea sacerdotală*, în care elementul divin, absolut și imuabil, domină și constituie Biserica propriu-zisă – Templul lui Dumnezeu ; e vorba de *uniunea regală*, în care domină elementul uman care constituie

Statul creștin (Biserica, trup viu al lui Dumnezeu) ; e vorba, în cele din urmă, de *uniunea profetică*, în care divinul și umanul trebuie să se pătrundă într-o contopire liberă și reciprocă, constituind societatea creștină desăvârșită (Biserica, mireasă a lui Dumnezeu).

Baza morală a uniunii sacerdotale sau a Bisericii propriu-zise o constituie credința și evlavia ; uniunea regală a Statului creștin e întemeiată pe lege și dreptate ; elementele caracteristice ale uniunii profetice sau societății desăvârșite sînt libertatea și dragostea.

Biserica propriu-zisă, reprezentată prin ordinea ierarhică, leagă umanitatea de Dumnezeu prin mărturisirea adevăratei credințe și prin Sfintele Taine. Dacă însă credința pe care Biserica o transmite lumii creștine e o credință *vie* și dacă grația Sfintelor Taine e una *eficace*, uniunea divino-umană ce rezultă de aici nu poate fi încredințată *cu precădere* domeniului religios, ci trebuie să se extindă asupra tuturor legăturilor dintre oameni, să le primenească și să le transforme viața socială și politică. Aici se deschide lumii un teren propriu de acțiune. Acțiunea divino-umană nu mai e un fapt împlinit, ca în Biserica sacerdotală, ci o operă în curs de înfăptuire. Cu alte cuvinte, trebuie instaurat în societatea omenească adevărul divin, prin *practicarea* lui. Or, în expresia lui practică, adevărul înseamnă *dreptate*.

Adevărul înseamnă existența absolută a tuturor în unitate, e solidaritatea universală veșnic prezentă în Dumnezeu, pe care Omul natural a pierdut-o și a cîștigat-o în principiu Omul spiritual – Hristos. Deci, trebuie continuată prin acțiunea omenească opera unificatoare a Omului-Dumnezeu ce-și dispută lumea prinsă între principiul contrar al egoismului și al diviziunii. Fiecare ființă în parte – națiune, clasă, individ – atît timp cît se afirmă pentru sine, izolîndu-se de totalitatea divino-umană, acționează împotriva adevărului ; iar adevărul, dacă e viu în ființa noastră, trebuie să se manifeste ca dreptate. Numai astfel, după ce-a recunoscut solidaritatea universală (uni-totalitatea) drept adevăr, după ce-a practicat-o ca dreptate, omenirea primenită va putea s-o simtă ca esența sa interioară și să se bucure pe deplin în sine de libertate și dragoste.

Toți fac unul în sînul Bisericii prin unitatea ierarhică, a credinței și a Sfintelor Taine ; toți sînt egali în Statul creștin prin dreptate și lege ; toți trebuie să fie unul în lumina carității și a liberei cooperări. Aceste trei moduri sau, mai degrabă, trei stadii

ale unității, sînt indisolubil legate între ele. Pentru a impune națiunilor, claselor și indivizilor solidaritatea universală, Împărăția lui Dumnezeu, Statul creștin trebuie să creadă în ele ca în adevărul absolut revelat de însuși Dumnezeu. Însă revelația divină nu e realizată în cadrul Statului ca atare, adică al lumii naturale și extradivine ; Dumnezeu s-a revelat, a încredințat adevărul și grația Sa lumii alese pe care a sanctificat-o și a organizat-o chiar El : Biserica. Pentru a face ca lumea să se supună dreptății absolute, Statul – produs el însuși al forțelor omenești și al împrejurărilor istorice – trebuie să se justifice supunîndu-se Bisericii care-i oferă aportul moral și religios și baza reală a operei sale. La fel e și cu societatea creștină desăvîrșită sau uniunea profetică, adică instaurarea iubirii și a libertății spirituale, ce presupune uniunea sacerdotală și cea regală. Pentru ca adevărul divin și grația divină să poată înrîuri complet și transforma lăuntric ființa noastră morală, trebuie să fi existat înainte o forță obiectivă în lume, trebuie ca acestea să se fi întrupat într-un fapt religios și, păstrate printr-o acțiune legală, să fi existat ca Biserică și ca Stat.

Deoarece instituția sacerdotală este un fapt împlinit, iar fraternitatea cu adevărat liberă este un ideal, mai ales termenul de mijloc – Statul în raport cu creștinismul – hotărăște destinele istorice ale umanității.

Rațiunea de a fi a Statului, în general, e aceea de a apăra societatea omenească de răul produs în exterior sau în public – de răul evident. Adevăratul bine social fiind solidaritatea tuturor – dreptatea și pacea universale – răul social nu e altceva decît solidaritatea încălcată. Adevărata viață a lumii înseamnă o triplă încălcare a solidarității universale sau a dreptății : 1) cînd o nație atentează la existența sau la libertatea unei alte nații ; 2) cînd o clasă a societății asuprește o altă clasă ; 3) cînd un individ se revoltă pe față împotriva ordinii sociale, înfăptuind o crimă.

Cîtă vreme au existat în istorie mai multe State distincte, absolut independente unul de celălalt, misiunea imediată a fiecăruia în domeniul politicii externe se limita la apărarea acestei independențe. Dar ideea sau, mai degrabă, instinctul solidarității internaționale a existat mereu în istorie, manifestîndu-se fie prin tendința spre o monarhie universală – tendință ce a dus la ideea și la realizarea unei *păci romane* (*pax romana*) – fie, la evrei, prin principiul religios ce afirma unitatea naturii și originea comună a

seminției omenești – a celor născuți din Adam – idee completată după aceea de religia creștină care, unității naturale, i-a suprapus comuniunea spirituală a tuturor oamenilor replămădiți, deveniți fiii celui de-al doilea Adam, Hristos – cei născuți din Messia.

Această idee nouă a fost – ce-i drept, incomplet – înfăptuită în Evul Mediu creștin când, în ciuda turbulenței, se considera orice război între națiunile creștine drept un război intern, un păcat și o crimă. După ce au slăbit baza acestei unități imperfecte, dar reale – monarhia papală – națiunile moderne au fost totuși nevoite să ofere un surogat pentru ideea unei creștinătăți catolice – printr-un echilibru european imaginar. Sincer sau nu, pacea universală a fost recunoscută de toată lumea drept adevăratul țel al politicii internaționale.

Trebuie să constatăm două fapte la fel de evidente : 1) există o conștiință generală a solidarității umane și o nevoie de unitate internațională, de *pax christiana* sau, dacă preferăm astfel, *humana* ; 2) această unitate nu există în momentul de față, iar prima din cele trei chestiuni sociale e la fel de puțin rezolvată în zilele noastre ca și în trecut. Același lucru e valabil și pentru celelalte două chestiuni.

Solidaritatea universală presupune ca fiecare element din Marele Tot – fiecare nație, societate și individ – să aibă nu numai dreptul de a exista, ci și o valoare distinctă și intrinsecă în funcție de care însemnătatea sa să nu fie redusă doar la cea de simplu mijloc al bunăstării generale. Ideea concretă și adevărată a dreptății poate fi exprimată prin următoarea formulă : fiecare ființă distinctă (atât colectivă cât și individuală) are întotdeauna un loc al său în organismul universal al umanității. Această dreptate concretă nu era cunoscută Statului de altădată ce se apăra și menținea ordinea socială nimicindu-i pe dușmani în război, menind robiei clasa lucrătorilor, torturându-i și ucigându-i pe criminali. Atribuind o valoare infinită oricărei ființe umane, creștinismul trebuia să schimbe din temelii caracterul și acțiunea Statului. Răul social rămânea totuși același în tripla lui manifestare, internațională, civilă și criminală ; Statul trebuia, ca și mai înainte, să combată răul în aceste trei sfere, dar scopul definitiv și mijloacele de luptă nu puteau fi aceleași. Nu mai era vorba de a apăra un grup social anume ; acest scop negativ a fost înlocuit cu o misiune pozitivă : în ciuda neînțelegerilor internaționale, trebuia instaurată solidaritatea universală ; împotriva antagonismului claselor și a egoismului indivizilor trebuia

acționat în numele adevăratei dreptăți sociale. Statul păgîn avea de-a face cu dușmanul, cu robul, cu criminalul. Dușmanul, robul, criminalul n-aveau drepturi. Statul creștin nu are de a face decît cu adepții lui Hristos, suferinzi, bolnavi, corupți ; el trebuie să aplaneze ura națională, să repare inechitatea socială, să îndrepte viciile individuale. Străinul are drept să intre în cetate, sclavul are drept la eliberare, la primenire morală. În cetatea lui Dumnezeu nu există dușmani, nici străini, sclavi sau proletari, criminali sau condamnați. Străinul e fratele ce locuiește departe ; proletarul, fratele necăjit ce trebuie ajutat ; criminalul, fratele căzut ce trebuie ridicat.

Rezultă că în Statul creștin trei lucruri sînt cu desăvîrșire inadmisibile : mai întîi, războaiele inspirate de egoismul național, cuceririle în urma cărora o nație se ridică pe ruinele alteia – căci pentru Statul creștin, scopul principal e solidaritatea universală sau pacea creștină ; apoi sclavia civilă și economică prin care o clasă devine instrumentul pasiv al alteia ; în sfîrșit, pedepsele vindicative (mai ales pedeapsa cu moartea) pe care societatea le aplică individului vinovat ca să facă din ele zidul de apărare al siguranței publice. Înfăptuind o crimă, individul dovedește că privește societatea ca pe un simplu mediu și pe aproapele lui ca pe un instrument al egoismului său. Acestei nedreptăți nu trebuie să-i răspundem cu alta, anulînd demnitatea umană a unui criminal, coborîndu-l pe acesta la nivelul unei instrumentalități pasive, printr-o pedeapsă ce exclude ameliorarea și primenirea lui.

În domeniul raporturilor temporale, în ordinea pur lumească, Statul trebuie să înfăptuiască solidaritatea absolută a fiecăruia și a întregii lumi pe care Biserica o reprezintă în ordinea spirituală prin unitatea sacerdoțiului său, a credinței și a Sfîntelor Taine. Înainte de a înfăptui această unitate, trebuie să crezi în ea, înainte de a deveni practic creștin, Statul trebuie să îmbrățișeze credința creștină. Primul pas a fost făcut la Constantinopol ; întreaga operă creștină a Imperiului roman de Apus se rezumă la acest început.

Transformarea bizantină a Imperiului roman inaugurată de Constantin cel Mare, dezvoltată de Teodosie și definitivată de Iustinian, n-a produs decît un Stat creștin cu numele. Legile, instituțiile și o parte din moravurile publice – acestea toate – păstrau anumite caractere din vechiul păgînism.

Sclavia s-a perpetuat ca instituție legală ; iar răzbunarea crimelor (mai ales a delictelor politice) se înfăptuia de drept, cu o

rafinată cruzime. Acest contrast între creștinismul mărturisit și canibalismul practicat e personificat foarte bine în figura întemeietorului Imperiului roman de Apus, Constantin, care credea sincer într-un Dumnezeu creștin, care-i cinstea pe episcopi și conversa cu ei despre Sfînta Treime și care, în același timp, n-avea nici un scrupul să-și exercite dreptul păgîn de soț și tată, condamnîndu-i la moarte pe Fausta și Crispus.

Totuși, o contradicție atît de evidentă între credință și viață nu putea dura mult timp fără să aibă loc tentative de conciliere. În loc să sacrifice realitatea păgînă, Imperiul Bizantin a încercat, ca să se justifice, să vicieze puritatea ideii creștine. Acest compromis între adevăr și eroare e esența caracteristică tuturor ereziilor care – adesea născocite și aproape întotdeauna, în afara cîtorva excepții individuale, favorizate de puterea imperială – au marcat creștinătatea din secolul al IV-lea pînă în secolul al IX-lea.

Adevărul fundamental, ideea specifică a creștinismului e perfectă uniune între divin și uman, împlinită individual de persoana lui Hristos și social de lumea creștină, unde divinul e reprezentat prin Biserică (concentrată în supremul pontificat), iar umanul prin Stat. Acest raport intim între Stat și Biserică presupune primatul acesteia, de vreme ce divinul e anterior și superior esenței umane. Erezia ataca tocmai perfectă unitate a divinului și omenescului în persoana lui Iisus Hristos, ca să submineze de la temelie legătura organică a Bisericii cu Statul și ca să-i atribuie acestuia o independență totală. Ne dăm seama de ce împărații celei de-a doua Rome, care țineau să păstreze în creștinătate absolutismul Statului păgîn, erau atît de deschiși ereziilor ce nu reprezentau decît variații multiplicale ale unei teme unice :

– Iisus Hristos nu e adevăratul fiu al lui Dumnezeu, consubstanțial Tatălui ; Dumnezeu nu s-a întrupat ; natura și esența umană rămîn despărțite de Divinitate, nu sînt legate de aceasta ; prin urmare, Statul oamenilor își poate păstra independența și supremația absolută – iată o justificare suficientă pentru Constanțiu sau Valens de a adera la *arianism*.

– Umanitatea lui Iisus Hristos e o persoană completă în sine și unită doar printr-un singur *raport* cu Verbul divin ; concluzia practică : Statul lumesc este un corp complet și absolut, neaflîndu-se decît într-un raport exterior cu religia. – Iată esența ereziei *nestoriene* și ne dăm seama prea bine de ce, la apariția ei,

împăratul Teodosie al II-lea a luat-o sub protecția lui, făcînd tot posibilul ca s-o susțină.

— În Iisus Hristos, umanitatea e absorbită de Divinitate — iată o erezie ce pare a fi exact contrariul precedentei. Totuși, nu e deloc așa : dacă alta e premisa, concluzia e absolut aceeași. — Nefiind vorba de umanitatea lui Hristos, Încarnarea nu e decît un fapt al trecutului, natura și spița umană rămînînd în afara Divinității. Hristos a luat în ceruri tot ce era al Lui și a lăsat pămîntul Cezarului. — Cu un instinct întemeiat, același Teodosie al II-lea, fără să stăruie asupra aparentei contradicții, și-a mutat favorurile acordate nestorianismului învins pe seama *monofizitismului* pe cale de a se naște, pe care l-a acceptat formal într-un conciliu cvasi-ecumenic (furtul de la Efes). După ce autoritatea papei a prevalat asupra aceleia a unui conciliu eretic, împărații, mai mult sau mai puțin secondăți de ierarhii greci, n-au încetat să facă noi compromisuri. *Henoticonul* împăratului Zenon¹ (cauză a unei prime sciziuni prelungite între Orient și Occident — schisma lui Acacius), mașinațiunile perfide ale lui Iustinian și ale Teodorei au fost urmate de o nouă erezie imperială, *monotelismul*. — În Omul-Dumnezeu nu există voință și acțiune omenească, umanitatea lui e una pasivă, exclusiv hotărîtă de divinitatea sa. — E negarea libertății și energiei umane, e fatalismul și chietismul. — Umanitatea nu are nici un amestec în opera sa de mîntuire : doar Dumnezeu acționează. Supunerea pasivă în fața Divinității, reprezentată pe plan spiritual de Biserica neclintită și pe plan temporal de puterea sacră a divinului August, iată care e datoria creștinului. — Susținută mai bine de cincizeci de ani de către Imperiu și de către întreaga ierarhie orientală, cu excepția cîtorva călugări ce au fost nevoiți să se refugieze la Roma, erezia monotelistă n-a fost înfrîntă la Constantinopol (în 680 e.n.), decît ca să cedeze repede locul unui nou compromis imperial între adevărul creștin și anticreștinism.

Uniunea sintetică dintre Creator și creația sa nu se oprește în creștinism la ființa rațională a omului, ci privește și ființa sa trupească și, prin intermediul ei, natura materială a universului întreg. În zadar s-a încercat prin compromisul eretic să se smulgă (în principiu) unității divino-umane, mai întîi : 1) înșăși *substanța* ființei umane declarînd-o cînd despărțită total de Divinitate (în

1. Zenon — împărat al Orientului între anii 474-491 (n.t.).

nestorianism), cînd făcînd-o să dispară complet (în monofizitism) ; apoi, 2) voința și acțiunea umană, ființa rațională a omului, absorbînd-o în manifestarea divină (monotelismul) ; n-a mai rămas decît 3) corporalitatea, ființa exterioară a omului și, prin aceasta, a întregii naturi. A nega lumii materiale și sensibile orice posibilitate de mîntuire, de sanctificare și de unire cu Dumnezeu – iată ideea fundamentală e ereziei *iconoclaste*.

Înviat în carne și oase, Iisus Hristos a dovedit că existența trupească nu este exclusă de la uniunea divino-umană și că obiectivitatea exterioară și sensibilă poate și trebuie să devină instrumentul real și imaginea vizibilă a forței divine. De aici, cultul imaginilor sfinte și al moaștelor, de aici, credința legitimă în miracolele ce depind material de aceste obiecte sacre. Astfel, declarînd război imaginilor, împărații bizantini se opuneau nu numai unui obicei religios, unui simplu detaliu de cult, ci aplicării necesare și infinit mai importante a însuși adevărului creștin. A pretinde că Divinitatea nu poate avea o expresie sensibilă, o manifestare exterioară, că forța divină nu poate folosi pentru acțiunea sa mijloace vizibile și reprezentative, înseamnă a nega realitatea Încarnării divine. E mai mult decît un compromis : e abolirea creștinismului. Ca în ereziile precedente, sub aparența unei discuții pur teologice, se ascundea o gravă chestiune socială și politică, așa cum mișcarea iconoclastă, sub pretextul unei reforme rituale, voia să slăbească organismul social al creștinătății. *Realizarea materială* a divinului semnificată, în domeniul cultului, de imaginile sfinte și moaște, e reprezentată în domeniul social printr-o *instituție*. Există în Biserica creștină un punct concret, un centru de acțiune exterior și vizibil – imagine și instrument al puterii divine. Scaunul apostolic de la Roma – această icoană miraculoasă a creștinismului universal – era direct angajat în lupta iconoclastă, de vreme ce toate ereziile duceau la negarea realității Încarnării divine a cărei perpetuare în plan social și politic era reprezentată de Roma. Într-adevăr, Istoria ne dovedește, că toate ereziile susținute activ sau acceptate pasiv de majoritatea clerului grec întîlneau un obstacol de netrecut în Biserica romană lovindu-se de această stîncă evanghelică. Era, mai ales, cazul ereziei iconoclaste care, negînd orice formă exterioară a divinului în lume, se opunea direct scaunului Sfîntului Petru în rațiunea sa de a fi ca un centru obiectiv și real al Bisericii *vizibile*.

Imperiul pseudo-creștin al Bizanțului a trebuit să ducă o luptă decisivă împotriva papalității ortodoxe, care era nu numai păstrătoarea infailibilă a adevărului creștin, ci prima înfăptuitoare a sa în viața colectivă a speciei umane. Citind scrisorile înduioșătoare ale papei Grigore al II-lea către Leon al III-lea Isaurianul ne dăm seama că se referă la însăși existența creștinismului. Ieșirea din luptă nu putea fi îndoielnică. Ultima erezie imperială a sfârșit ca celelalte și odată cu ea șirul compromisurilor teoretice sau dogmatice între adevărul creștin și principiul păgîn, încercate de urmașii lui Constantin. Epoca ereziilor imperiale a fost urmată de evoluția bizantinismului „ortodox”. Ca să înțelegem bine această nouă fază a spiritului anticreștin, trebuie să ne întoarcem la izvoarele sale.

În întreaga istorie a marilor erezii orientale, de-a lungul a cinci secole, de la Arius pînă la ultimii iconoclaști, au existat neschimbate, în Imperiu și în Biserica din Orient, trei grupări principale ale căror victorii și înfrîngeri succesive au constituit substanța acestei curioase evoluții. În primul rînd, au fost aderenții ereziilor formale îndemnați și susținuți de regulă de curtea imperială. Ca idee religioasă, ei reprezentau reacția păgînismului oriental împotriva adevărului creștin ; ca idee politică, erau dușmanii declarați ai guvernării ecleziastice independente, întemeiată de Iisus Hristos și reprezentată de scaunul apostolic de la Roma : au început prin a-i recunoaște Cezarului ce-i apăra o putere nelimitată, nu doar în administrarea Bisericii, ci și în chestiunile dogmatice ; iar cînd Cezarul, silit de majoritatea poporului ortodox și de teama de a da mîna liberă papei, sfîrșea prin a-și trăda proprii slujitori, conducătorii partidei eretice au căutat în altă parte un sprijin mai solid, exploataînd pornirile specifice și semi-păgîne ale națiunilor eliberate sau care încercau eliberarea de sub jugul roman. Astfel, arianismul – religie imperială sub Constanțiu și Valens, dar abandonată de urmașii acestora – s-a păstrat timp de secole la goți și longobarzi ; nestorianismul, trădat de protectorul său, Teodosie al II-lea, a fost un timp adoptat de sirienii orientali ; iar monofizitismul, expulzat din Bizanț în ciuda tuturor eforturilor împăraților, a devenit pentru totdeauna religie națională în Egipt, Abisinia și Armenia.

La polul opus acestei grupări eretice, de trei ori anticreștină – în ideile sale religioase, în secularismul și naționalismul său – se află gruparea ortodoxă și catolică apărînd ideea pură a creștinismului de toate compromisurile păgîne și guvernarea ecleziastică

liberă și universală împotriva atentatelor cezaro-papismului și a tendințelor specificului național. Această grupare nu avea în sine atributele puterii terestre, nu avea în rîndul înaltului cler decît reprezentanți izolați ; dar se sprijinea pe cea mai mare putere religioasă din acele vremuri – pe călugări și pe credința populației (cel puțin, în părțile centrale ale Imperiului bizantin). Și apoi, acești ortodocși catolici recunoșteau în scaunul Sfîntului Petru un mod ferm de ocrotire a adevărului și libertății religioase. Pentru a ne da seama de valoarea morală și importanța ecleziastică a acestei grupări, e de ajuns să menționăm că era gruparea Sfîntului Atanasie cel Mare, a Sfîntului Ioan Hrisostomul, a Sfîntului Flavian, a Sfîntului Maxim Mărturisitorul, a Sfîntului Teodor Studitul.

Însă n-a fost nici gruparea cu adevărat eretică, nici aceea cu adevărat ortodoxă, cea care a hotărît timp de secole întregi destinele Orientului creștin. Rolul decisiv în această chestiune a fost jucat de o a treia grupare care, ocupînd un loc intermediar între celelalte două, nu se deosebea numai prin simple nuanțe, ci avea o tendință caracteristică și urma o politică profund gîdită. Marea majoritate a înaltului cler grec aparținea acestei grupări pe care o putem numi semi-ortodoxă sau, mai degrabă, *ortodoxă-catolică*. Preoții ei, fie din convingere teoretică, fie din sentimente obișnuite, fie din atașament față de tradiția comună, țineau mult la dogma ortodoxă. În principiu n-aveau nimic împotriva unității Bisericii universale, dar cu condiția ca centrul acestei unități să se afle pe teritoriul lor ; și, de vreme ce acest centru se găsea în altă parte, era de preferat să fie greci decît creștini, acceptîndu-se mai degrabă o Biserică divizată decît una unificată de o putere străină în ochii lor și dușmană naționalității lor. În calitate de creștin, nu puteai fi cezaro-papist, în principiu, dar din punctul de vedere al unui patriot grec, era de preferat cezaro-papismul bizantin în locul papalității romane. Nemulțumirea lor principală a fost aceea că autocrații greci erau în majoritateeretici sau chiar autori de erezii, dar mai insuportabil era faptul că rarele momente cînd împărații luau ortodoxia sub protecția lor erau tocmai momentele cînd Imperiul și papalitatea se aflau în bună înțelegere. A abolii acest acord, a-i lega pe împărați de ortodoxie, îndepărtîndu-i de catolicism – iată care a fost țelul principal al ierarhilor greci. În acest scop, ei erau gata, în ciuda ortodoxiei lor sincere, să facă sacrificii chiar în materie de dogmatică.

Erezia formală și logică le repugna acestor personaje pioase, dar nu s-au arătat deloc severi cînd divinul August a vrut să le transmită dogma ortodoxă modificată după placul lui. Mai bine să primească din partea unui împărat grec o formulă denaturată sau incompletă decît să accepte purul adevăr complet din partea papei : *Henoticonul* lui Zenon înlocuia cu folos în ochii lor epistola dogmatică a Sfîntului Leon cel Mare. În cele șase sau șapte etape succesive din istoria ereziilor orientale, linia de conduită pe care s-a înscris gruparea pseudo-ortodoxă a fost mereu aceeași. La început, cînd erezia triumfătoare s-a instaurat cu violență, cei mai înțelepți oameni ai Bisericii, avînd o aversiune pronunțată pentru martiraj, s-au supus acesteia, deși în silă. Grație parvenirii lor pasive, ereticii puteau ține adunări generale la fel de numeroase, sau chiar mai numeroase decît adevăratele concilii ecumenice. Dar, după ce sîngele confesoriilor, credința maselor populare și autoritatea amenințătoare a pontifului roman au silit puterea imperială să abandoneze cauza greșelii, ereticii fără intenție s-au întors în masă la ortodoxie. Duhovnicii eroici rareori supraviețuiau persecuțiilor și doar cei prudenți se bucurau de triumful adevărului. Ei formau majoritatea în conciliile ortodoxe, ca altădată în conciliabulele eretice. Dacă nu-și puteau refuza adeziunea lor în fața reprezentanților papei, trimițîndu-le formula exactă și definitivă a dogmei ortodoxe, dacă la început își exprimau această adeziune cu un entuziasm mai mult sau mai puțin sincer, victoria evidentă a papalității îi făcea să revină repede la sentimentul lor dominant — ura înverșunată împotriva scaunului apostolic. Atunci toate eforturile unei voințe tenace și toate născocirile unui spirit ingenios erau folosite pentru a contrabalansa succesul papalității, pentru a o lipsi de influența ei legitimă, pentru a-i opune o putere uzurpată și artificială. Papa le-a fost de folos împotriva ereziei, dar după ce aceasta a fost învinsă, de ce n-ar putea ei să se lipsească de papă ? Oare patriarhul noii Rome nu putea ține locul celui al vechii Rome ? Astfel, la fiecare triumf al ortodoxiei, care însemna și triumful papalității, avea loc în Bizanț o reacție anticatolică antrenîndu-i pînă și pe ortodocșii de bună credință, dar nu prea isteți.

Această reacție specifică a durat pînă cînd o nouă erezie, mai mult sau mai puțin imperială, a zguduit conștiințele ortodoxe, aducîndu-le aminte de nevoia unei autorități cu adevărat ecleziastice.

Atunci cînd, după o dominație de 50 de ani în Imperiul de

Răsărit, arianismul oficial a eșuat în încercările sale de a cuceri Biserica occidentală, și cînd un spaniol, binecuvîntat de pontifii din Roma și Milano, a venit la Constantinopol ca să instaureze aici ortodoxia, rolul preponderent pe care papalitatea l-a jucat în marea luptă și în triumful definitiv al adevăratei dogme trinitare a fost de natură să atragă înverșunarea pașnicilor ierarhi greci ce erau semi-arieni sub Constanțiu și Valens, făcîndu-i să devină cu adevărat ortodocși sub Teodosie. Reuniți (în 380 e.n.) într-o adunare pe care un mare sfînt de pe vremea aceea¹ a caracterizat-o prin termeni binecunoscuți, ei s-au constituit de la sine într-un conciliu ecumenic – ca și cînd întreaga creștinătate occidentală n-ar fi existat – înlocuind în mod arbitrar simbolul Niceei, acest stindard comun al ortodoxiei universale atît în Orient cît și în Occident, printr-o nouă formulă de proveniență exclusiv orientală și au desăvîrșit opera anticanonică, acordînd episcopului Constantinopolului, ce nu depindea decît de episcopul din Haricleea, demnitatea primului patriarh al Bisericii orientale în detrimentul scaunelor apostolice din Alexandria și Antiohia, recunoscute de marele conciliu de la Niceea. Dacă, în general, suveranii pontifi au fost la fel de ambițioși pe cît ne place nouă să credem sau dacă apărarea drepturilor legitime le-a fost pe plac mai mult decît menținerea păcii universale, separarea celor două Biserici părea inevitabilă după 381 e.n. Însă papa Damase, cu mărinimia și spiritul său creștin, a știut să prevină această calamitate. Considerînd că simbolul Constantinopolului este la fel de ortodox ca și cel al Niceei și că articolul suplimentar despre Sfîntul Duh era întemeiat – deoarece noua erezie a *pneumatohilor* nega faptul că Sfîntul Duh provenea din Dumnezeu, făcînd din cea de-a treia ipostază o simplă creație a Fiului – papa a aprobat, în numele său și în numele întregii Biserici latine, actul dogmatic al conciliului grec, căruia i-a conferit astfel valoarea unui adevărat conciliu ecumenic. Iar uzurparea patriarhatului prin scaunul de la Constantinopol a fost trecută sub tăcere.

Rolul papalității în istoria principalelor erezii hristologice în secolul următor a fost mai mare decît în timpul luptelor ariene din secolul al IV-lea. Majoritatea episcopilor greci (cea de a treia grupare) s-a compromis în mod rușinos prin participarea sa pasivă la

1. Sfîntul Grigore Teologul.

furtul de la Efes, când mulțimea prelaților ortodocși a fost nevoită nu numai să asiste la asasinarea Sfântului Flavian, ci să subscrie la o profesiune de credință eretică. În contrast cu această slăbiciune criminală, papalitatea a apărut în persoana Sfântului Leon cel Mare în toată puterea morală și măreția sa. În Calcedonia, numeroșii episcopi greci care au luat parte la furtul lui Discur au fost nevoiți să ceară spășiți iertare emisarilor papei Leon, care a fost aclamat drept conducătorul divin și inspirat al Bisericii universale. Un asemenea omagiu în numele dreptății și adevărului era prea mult pentru mediocritatea morală a acestor ierarhi corupți. Reacția antipapală s-a manifestat de îndată, la același conciliu din Calcedonia. După ce au elogiat cu entuziasm epistola dogmatică a papei drept „cuvintele preafericitului apostol Petru”, episcopii bizantini au încercat să substituie acestor cuvinte apostolice o formulă echivocă, lăsând poarta deschisă ereziei¹. Eșuând, au mutat acțiunea lor antipapală pe un alt plan, proclamând într-o adunare ilegală înfrângerea jurisdicției patriarhului imperial asupra întregului Orient și egalitatea lui cu papa. Cu toate acestea, un asemenea act, îndreptat împotriva suveranului pontif, a trebuit să fie supus cu umilință de către greci chiar confirmării papei, care l-a anulat în întregime. Și totuși, conciliul din Calcedonia a rămas în istorie ca o victorie strălucită a papalității. Gruparea ortodocșilor antipapali nu se putea mulțumi cu un asemenea rezultat. De data asta, reacția a fost hotărâtoare și definitivă. Deoarece ortodoxia pură era prea romană, s-a acceptat erezia. Patriarhul Acacius a acceptat *Henoticonul* împăratului Zenon – un compromis cu monofizitismul. Excomunicat de papă, a avut tristul privilegiu de a da numele său primei schisme formale între Orient și Occident. Dar principalele împrejurări ale acestei reacții antipapale au împiedicat-o să se transforme într-o sciziune definitivă. Gruparea semi-ortodoxă s-a discreditat în schisma lui Acacius prin concesiile pe care a fost nevoită să le facă ereziei în vigoare – concesiile care, zguduind conștiința religioasă a credincioșilor, nu satisfăceau deloc pretențiile ereticilor. Aceștia, încurajați de *Henoticonul* pe care l-au respins cu dispreț, au așijit întregul Egipt, amenințând cu separarea de Imperiu. Pe de altă parte, călugării ortodocși, disperați de

1. Peste acest episod trist s-a trecut repede în actele Conciliului, însă el reiese cu o claritate surprinzătoare din relatarea istoricului ecleziast Evagrie.

trădarea ierarhilor, au instigat la răscoale în Siria și Asia Mică ; la Constantinopol, pînă și mulțimea l-a aplaudat pe călugărul ce agățase de mantia patriarhului schismatic bula de excomunicare pe care a lansat-o papa.

Nu era o dovadă de abilitate să menții o asemenea stare de lucruri ; din inițiativa conducerii imperiale, urmașii lui Acacius s-au arătat din ce în ce mai concilianți. În cele din urmă, sub împăratul Iustin cel Bătrîn, pacea ecleziastică a fost încheiată în favoarea și onoarea papalității. Ca să-și dovedească ortodoxia și să fie primiți în sînul Bisericii romane, episcopii din Orient s-au văzut siliți să accepte și să subscrie fără rezerve la formula dogmatică a papei Hormisdas¹, adică să recunoască implicit autoritatea doctrinală supremă a scaunului apostolic². Supunerea ierarhilor greci n-a fost totală : ei încă se mai gîndeau la o înțelegere cu monofiziții împotriva scaunului Sfîntului Petru. Dar uneltirile lor n-au putut împiedica o nouă manifestare a puterii pontificale (consemnată în cărțile liturgice ale Bisericii greco-ruse), cînd papa Sfîntul Agapet³, venind la Constantinopol din motive politice, a destituit, cu autoritatea sa, un patriarh suspectat de monofizitism, l-a înlocuit cu unul ortodox și i-a obligat pe toți episcopii greci să subscrie din nou la formula lui Hormisdas. În timpul acesta, armatele lui Iustinian au triumfat în Africa și Italia ; Roma a fost cucerită de ostrogoți, iar papa redevenea de fapt un supus al împăratului bizantin. În aceste condiții și sub influența veleităților monofizite ale soției sale, Iustinian și-a schimbat optica în privința conducătorului Bisericii. Gruparea anticatolică a căpătat curaj, iar papa Vigile⁴, prizonier la Constantinopol, a fost nevoit să suporte toate consecințele unei reacții victorioase. Conducătorul suprem al Bisericii a salvat ortodoxia, dar s-a văzut profund umilit în demnitatea sa de șef suveran al puterii ecleziastice. Nu peste mult timp, un episcop din Constantinopol s-a crezut destul de puternic ca să uzurpe titlul de

1. Hormisdas – papă între anii 514-523. A favorizat reinstaurarea la Constantinopol a ortodoxiei creștine (*Formulorului lui Hormisdos*), după criza monofizită (n.t.).

2. Patriarhul Constantinopolului, Ioan, i-a scris papei : *primo solus est quia in sede apostolico inviolabilis semper cotholica custoditur religio* (Labbe, Concil. VIII, 451-2) – Există salvare pentru că în scaunul apostolic s-a păstrat totdeauna inviolabilă religia catolică.

3. Sfîntul Agapet (Agapet I) – papă între anii 535-536 (n.t.).

4. Vigile – papă între anii 537-555 (n.t.).

patriarh ecumenic. Acest episcop, ortodox în doctrina lui, ascet exemplar în viața particulară, a înfăptuit idealul mării grupări anticatolice. Dar o nouă fantezie imperială a fost de ajuns ca să spulbere iluzia acestei ortodoxii precare. În concepția împăratului Heraclius¹, monotelismul, grupîndu-i pe ortodocși și pe monofiziții moderați, trebuia să restabilească pacea în Imperiu, să consolideze religia greacă și să o elibereze definitiv de sub influența romană.

Înaltul cler din întregul Orient a îmbrățișat aceste vederi fără rezerve. Scaunele patriarhale au fost ocupate de eretici mai mult sau mai puțin zeloși, iar monotelismul a devenit, pentru o jumătate de secol, religia oficială din Imperiul bizantin, așa cum semi-arianismul fusese pe timpul lui Constanțiu. Susținătorii eroici ai ortodoxiei, cîțiva călugări în frunte cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul, s-au refugiat la Roma. Încă o dată, apostolul Petru și-a recunoscut frații.

O lungă succesiune de papi, de la Severin² pînă la Sfîntul Agathon³, a opus greșelii imperiale o rezistență fermă ; unul din ei, Sfîntul Martin⁴, scos din altar de soldați și țîrit ca un criminal de la Roma la Constantinopol, și de acolo în Crimeea, și-a dat viața pentru credința ortodoxă. După cincizeci de ani de lupte, adevărul religios și forța morală au ieșit biruitoare. Încă o dată, puternicul imperiu, cu clerul său monden, a capitulat în fața unui pontif sărac și dezarmat.

La conciliul de la Constantinopol (al șaselea ecumenic), s-a glorificat scaunul apostolic de la Roma drept o autoritate nesupusă greșelii ; iar episcopii greci l-au întîmpinat Agathon prin aclamațiile cu care părinții din Calcedonia l-au salutat odinioară pe Sfîntul Leon cel Mare. Dar și de data asta, o reacție puternică n-a întîrziat să urmeze unui moment de entuziasm. Dacă adevărații eroi ai ortodoxiei, precum Sfîntul Maxim Mărturisitorul, n-au găsit cuvinte îndeajuns de puternice ca să exalte demnitatea și meritele scaunului de la Roma, ortodocșii anticatolici, profitînd de meritele sale, au fost prea invidioși pe demnitatea lui ca s-o recunoască.

1. Heraclius I -- împărat bizantin între anii 610-641 ; întemeietorul dinastiei Heraclizilor (n.t.).

2. Severin -- papă ales în 638, dar uns în 640 (n.t.).

3. Sfîntul Agathon -- papă între anii 678-681. A condamnat erezia monotelistă la conciliul de la Constantinopol (680) (n.t.).

4. Sfîntul Martin -- papă între anii 649-655 ; a condamnat monotelismul la conciliul de la Latran (n.t.).

Umiliți și iritați de șirul mare de eretici și de autori de erezii care murdăriseră scaunul de la Constantinopol și care trebuiau să fie excomunicați de conciliu, episcopii greci au inventat cu titlu de revanșă erezia papei Honorius și au făcut-o cunoscută emisarilor romani ai papei. Fără a se mulțumi cu atât, la cîțiva ani după conciliu, s-au adunat din nou la Constantinopol în palatul imperial (*in Trullo*) încercînd, prin intermediul născocirilor absurde, să atribuie acestui conciliabul o autoritate ecumenică, fie considerîndu-l, contrar evidenței, ca pe o continuare la cel de-al șaselea conciliu, fie (asta e obișnuita duplicitate a minciunii) făcînd din el epilogul celor de-al cincilea și al șaselea concilii, sub numele bizar de *quini-septe*. Scopul acestor fraude absurde reieșea clar din anumite canoane publicate de părinții de la Trullanum, care condamnau mai multe deprinderi disciplinare și ritualice ale Bisericii romane. Era o justificare anticipată a schismei ; și dacă ea nu s-a produs atunci, cu două secole înaintea lui Fotie, s-a datorat împăratului iconoclast Leon Isaurianul, care a zădărnicit planurile viclene ale ortodocșilor antikatolici.

A fost cea mai violentă, dar și ultima, erezie imperială. Odată cu ea, au luat sfîrșit toate negațiile indirecte și mascate ale ideii creștine. După condamnarea iconoclaștilor, dogma ortodoxă fundamentală (uniunea desăvîrșită a Creatorului și a creației) a fost stabilită în linii mari și devenea un fapt împlinit. Însă cel de-al șaptelea conciliu ecumenic (în 787 e.n.), care a dus la bun sfîrșit această operă, fusese reunit sub auspiciile papei Adrian I și acceptase drept normă a hotărîrilor sale o epistolă dogmatică a pontifului. Era tot o victorie a papalității ; deci nu putea fi „triumful ortodoxiei”. Asta s-a întîmplat după o jumătate de secol, atunci cînd, după o reacție iconoclastă relativ palidă (aceea a dinastiei armeniene), gruparea ortodocșilor antikatolici a reușit, în sfîrșit, în 842 e.n., să înfrîngă fără ajutorul papei ultimele rămășițe ale ereziei imperiale și să o includă împreună cu celelalte într-o anatemă solemnă¹. Într-adevăr, ortodoxia bizantină părea să triumfe în 842 e.n. : lumina și gloria sa, mărețul Fotie, apăruse deja la curtea pioasei împărătese Teodora (care a pus să fie masacrați o sută de mii de eretici paulicieni), ca să ajungă repede pe tronul patriarhilor ecumenici.

1. Amintirea acestui fapt s-a perpetuat printr-o sărbătoare ce poartă numele de *triumful ortodoxiei*, cînd se repetă anatema din 842.

Schisma inaugurată de Fotie (867 e.n.) și înfăptuită de Mihail Kerularios¹ (1054) era strâns legată de „triumful ortodoxiei” și realiza pe deplin idealul visat încă din secolul al IV-lea de gruparea ortodocșilor anticalolici. Odată stabilită definitiv adevărata dogmă, toate ereziile condamnate fără drept de apel, iar papa devenit inutil, nu mai rămânea decît să fie desăvîrșită opera, prin despărțirea formală de Roma. Asta era și soluția ce convenea cel mai bine împăraților bizantini, care au înțeles în sfîrșit că nu merita osteneala să trezească, prin compromisuri dogmatice între creștinism și păgînism, susceptibilitatea religioasă a supușilor și să-i lase în seama papalității, cînd se puteau foarte bine concilia o ortodoxie strict teoretică cu un Stat politic și social păgîn. Fapt foarte semnificativ și nu îndeajuns de remarcat : din 842 e.n., nu a mai fost nici un împărat *eretic* sau vreun *autor de erezii* la Constantinopol, iar buna înțelegere între Biserica de Răsărit și Statul bizantin n-a fost nici măcar o singură dată serios zguduită. Cele două puteri erau legate printr-o idee comună : negarea creștinismului ca forță socială, ca principiu motor al progresului istoric. Împărații au acceptat, odată pentru totdeauna *ortodoxia* ca dogmă abstractă, iar ierarhii ortodocși au binecuvîntat *in saecula saeculorum*² păgînismul din viața publică. Și, fiindcă *sine sanguine nullum pactum*³, un nemai-pomenit masacru de o sută de mii de paulicieni a întărit alianța Imperiului roman cu Biserica.

Această așa-zisă ortodoxie bizantină nu era în realitate decît *erezia înăbușită*. Adevărata dogmă centrală a creștinismului e comuniunea intimă și totală a divinului cu umanul, fără să se amestece și fără să se despartă. Consecința necesară a acestui adevăr (ca să ne limităm la sfera practică a existenței umane) e primenirea vieții sociale și politice prin spiritul Evangheliei, adică Statul și societatea creștinate. În locul acestei uniuni sintetice și organice a divinului cu umanul, s-a ajuns la confuzia celor două elemente, prin separarea lor, prin absorbirea și suprimarea unuia sau altuia. Mai întîi, s-au *confundat* divinul și umanul în persoana sacră a Împăratului. Cum în concepția confuză a arienilor, Hristos era o ființă hibridă, mai mult decît un om și mai puțin decît

1. Mihail Kerularios -- patriarh al Constantinopolului între anii 1043-1059 (n.t.).

2. În veacul vecilor.

3. Nici un pact fără sînge.

Dumnezeu, la fel cezaro-papismul – acest arianism politic – confunda, fără să le unească, puterea temporală și cea spirituală, făcând din autocrat mai mult decât un șef de stat, fără puterea de a fi și adevăratul conducător al Bisericii.

1. Societatea religioasă a fost separată de cea profană, prin izolarea ei în mănăstiri și abandonarea *forum*-ului în seama legilor și a pasiunilor păgâne. Dualismul nestorian, condamnat în teologie, a devenit chiar fundamentul vieții bizantine. Pe de altă parte, idealul religios a fost redus la pura contemplație, adică la absorbirea spiritului omenesc în divinitate – ideal cu precădere monofizit. În privința vieții morale, forța ei activă a fost înlăturată impunându-i-se drept ideal suprem supunerea oarbă în fața puterii, chietismul, adică negarea voinței și a energiei omenești – erezie monotelistă. În sfârșit, prin ascetismul exagerat s-a încercat suprimarea naturii trupesti, *demolarea imaginii* vii a Încarnării divine – aplicare inconștientă, dar logică, a ereziei iconoclaste.

Contradicția profundă între ortodoxia mărturisită și erezia practică era un principiu de moarte pentru Imperiul bizantin – adevărată cauză a decăderii sale. Era un fapt cert că acesta o să se prăbușească, mai ales din cauza Islamului. Islamul e bizantinismul autentic, eliberat de orice contradicție interioară. E reacția sinceră și totală a spiritului oriental împotriva creștinismului, un sistem în care dogma e strâns legată de legile vieții, în care credința individuală e în deplin acord cu starea socială și politică.

Se știe că mișcarea anticreștină care s-a manifestat prin ereziile imperiale a dus în secolele VII și VIII la două doctrine, dintre care una (aceea a monotelismului) nega indirect *libertatea umană*, iar cealaltă (a iconoclaștilor) respingea implicit *fenomenalitatea divină*. Afirmarea *directă și explicită* a acestor două erori a constituit esența religioasă a Islamului, care vedea în om o formă finită, fără nici o libertate, iar în Dumnezeu o libertate infinită, fără nici o formă. Între Dumnezeu și om, situați astfel la cei doi poli opuși ai existenței, nu mai era nici o înlănțuire, orice materializare a divinului și orice spiritualizare a omului fiind excluse; religia se reducea la un raport cu totul exterior între Creatorul atotputernic și creația lipsită de libertate ce nu datora stăpînului decât un *devotament orb* (acesta e sensul cuvîntului arab *islam*). Manifestarea devotamentului exprimat într-o scurtă formulă de rugăciune, care trebuie repetată la fel în fiecare zi, la ore fixe, constituie

întregul fond religios al spiritului oriental, ce a rostit primul cuvînt prin gura lui Mahomed. Acestei simplități a ideii religioase îi corespunde o concepție la fel de simplă despre problematica socială și politică : omul și omenirea nu trebuie să progreseze prea mult ; nu există primenire morală pentru individ, cu atît mai mult pentru societate ; totul se reduce la nivelul existenței pur naturale ; idealul e redus pînă la limitele ce-i asigură înfăptuirea imediată. Societatea musulmană nu putea avea alt scop decît extinderea puterii materiale și bucurarea de binefacerile de pe pămînt. Propagarea Islamului pe calea armelor și guvernarea asupra credincioșilor printr-o putere absolută și potrivit regulilor unei justiții elementare cuprinse în Coran – iată misiunea Statului musulman, pe care îi va fi greu să n-o îndeplinească cu succes. În ciuda înclinației către minciună, inerentă tuturor orientalilor ca indivizi, perfectul acord între credințe și instituții conferă întregii vieți musulmane caracterul adevărului și al onestității, pe care lumea creștină nu le-a atins niciodată. Fără îndoială, creștinătatea în ansamblu a pășit pe calea progresului și a transformării ; înălțimea idealului său nu ne permite s-o judecăm definitiv, după diferitele stadii din trecut și de astăzi. Dar bizantinismul, care a fost în *principiu* ostil progresului creștin, care a vrut să reducă întreaga religie la un fapt împlinit, la o formulă dogmatică și la o ceremonie liturgică, acest anticreștinism ascuns îndărătul unei măști ortodoxe, în neputința sa morală a făcut loc anticreștinismului autentic și sincer al Islamului. E curios de constatat că noua religie, cu dogma ei fatalistă, a apărut chiar în clipa cînd împăratul Heraclius inventa erezia monotelistă, adică negarea mascată a libertății și forței omenești. Prin acest artificiu s-a urmărit consolidarea religiei oficiale, readucerea la matcă a Egiptului și Asiei. Însă Egiptul și Asia au ales soluția arabă în locul expedientului bizantin. Dacă nu am ține seama de îndelungatul proces anticreștin din Imperiul de Apus, nu ar fi nimic mai surprinzător ca ușurința și rapiditatea cuceririi musulmane. Au fost de ajuns cinci ani pentru a reduce la o existență arheologică trei mari patriarhate ale Bisericii orientale. Nu trebuiau făcute convertiri, nu era decît un vechi vâl ce trebuia sfîșiat.

Istoria a judecat și condamnat Imperiul de Apus. Nu numai că nu și-a putut îndeplini misiunea – întemeierea Statului creștin – dar a dus la eșuarea operei istorice a lui Iisus Hristos. Nereușind să falsifice dogma ortodoxă, a redus-o la ceva fără valoare, a vrut

să submineze din temelii edificiul păcii creștine, opunându-se guvernării centrale a Bisericii universale, înlocuind în viața publică legea evanghelică prin tradițiile Statului păgîn. Bizantinii au crezut că, pentru a fi cu adevărat creștini, era de ajuns păstrarea dogmelor și ritualurilor sacre ale ortodoxiei, fără să se sinchisească de creștinarea vieții sociale și politice, fiind de părere că le era îngăduit și că era chiar demn de laudă să izoleze creștinismul într-un turn de fildeș, lăsînd locurile publice pe seama principiilor păgîne. Nu s-au plîns de destinul lor. Au avut ce au dorit : și-au păstrat dogma și ritul, numai puterea socială și politică a căzut în mîinile musulmanilor – moștenitorii legitimi ai păgînismului.

Misiunea de a întemeia Statul creștin, respinsă de Imperiul bizantin, a fost transferată lumii romano-germane, francilor și germanilor. Aceasta a fost dusă la îndeplinire cu ajutorul singurei puteri creștine ce avea dreptul și obligația s-o facă – puterea Sfîntului Petru, posesorul cheilor Împărăției. Să observăm coincidența datelor. Prima piatră de temelie a viitorului imperiu occidental a fost pusă în 496 e.n., prin botezul și încoronarea regelui franc Clovis, epocă în care schisma lui Acacius, după cîteva încercări neizbutite de acomodare, părea că separă definitiv de Biserica catolică întreaga creștinătate orientală. Sincronismul din anul 754 e.n. este și mai frapant : chiar în clipa cînd un mare conciliu iconoclast, la Constantinopol, recunoștea, sub aparența unei autorități ecumenice, ultima și cea mai violentă din ereziile imperiale, special îndreptată împotriva Bisericii romane, papa Ștefan îl încorona la Reims (sau la Saint-Denis – cine știe ?) pe tatăl lui Charlemagne, spunîndu-i : *Quia ideo vos Dominus per humilitatem meam mediante S. Petro unxit in reges ut per vos sua sancta exaltetur Ecclesia et princeps apostolorum suam recipiat justitiam*¹. Regalitatea carolingiană era legată de papalitate printr-un raport de filiație directă. Papa, se spunea într-o cronică veche, *per auctoritatem apostolicam jussit Pippinum regem fieri*². – Acest act și urmările sale firești (cucerirea Italiei de către franci, donația lui Pepin și încoronarea lui Charlemagne ca împărat roman) au fost cauza reală și viitoare a separării Bisericilor. Transferînd sceptrul

1. Fiindcă de aceea Dumnezeu, prin mine smeritul și prin Sfîntul Petru, v-a uns pe voi regi și prin voi se înalță Biserica Sa sfîntă, iar primul dintre apostoli îi primește dreptatea.

2. Prin autoritatea apostolică a hotărît ca Pepin să fie rege.

imperial unui barbar occidental, papa devenea străin și ostil grecilor. Ca să nu mai aibă nici un punct de sprijin la Constantinopol, trebuia ca împărații să renunțe definitiv la pretențiile lor eretice, dînd posibilitatea unirii tuturor „ortodocșilor” sub drapelul anticatolic. Așa s-a și întîmplat : „triumful ortodoxiei” și schisma lui Fotie au fost răspunsul bizantin la încoronarea lui Charlemagne. Nu era vorba de o dispută teologică, nici de o rivalitate ierarhică : vechiul imperiu al lui Constantin nu voia să cedeze locul noii puteri occidentale ivită din alianța intimă dintre papalitate și regatul francilor. Restul nu era decît pretext și recuzită. În confirmarea acestei maniere de a vedea lucrurile vine și faptul că, după Fotie, schisma a fost suspendată vreme de un secol și jumătate – chiar în perioada cînd creștinătatea occidentală, nou organizată, părea că se prăbușește, cînd papalitatea, aservită unei oligarhii depravate, și-a pierdut demnitatea morală și religioasă, iar dinastia carolingiană se irosea în lupte intestinale. Dar, de îndată ce puterea imperială a fost reinstaurată, trecînd în mîinile puternice ale regilor germani, iar reședința papală a fost din nou ocupată de oamenii Bisericii, la Constantinopol mișcarea anticatolică a izbucnit cu violență, iar separarea a fost definitiv săvîrșită.

Imperiul franco-german a făcut reale eforturi ca să ducă la îndeplinire misiunea pe care i-o impunea demnitatea sa de Stat creștin. În ciuda viciilor și a neorînduielilor sale, noua societate occidentală avea, în comparație cu Imperiul bizantin, un enorm avantaj : conștiința neajunsurilor sale și nevoia profundă de a scăpa de ele – drept dovadă, nenumăratele concilii convocate de papi, împărați și regi ca să înfăptuiască reformele morale în sînul Bisericii, ca să apropie Statul social de idealul creștin. Triumful acestor reforme a fost incomplet, dar trebuie observat că lumea s-a preocupat de ele, nevrînd să accepte în principiu contradicția între adevăr și viață, așa cum a făcut lumea bizantină, care nu s-a gîndit niciodată să armonizeze condiția socială cu credința, care nu a înfăptuit nici o reformă morală, care nu a fost interesată în concilii decît de formulele dogmatice și de pretențiile ierarhice.

Recunoscînd meritele lui Charlemagne, ale lui Otto cel Mare, ale sfinților Henric și Ludovic, trebuie să spunem că, în mare, monarhia în Evul Mediu – atît sub forma fictivă a Imperiului roman, cît și sub cea reală a unei regalități naționale – nu a îndeplinit misiunea Statului creștin, n-a izbutit să organizeze definitiv

societatea potrivit idealului creștin. Chiar marii suverani erau departe de a înțelege problema socială și politică a creștinismului în toată plenitudinea ei ; concepția lor, oricât de imperfectă era, s-a dovedit a fi prea la înălțime pentru urmași. Era în vigoare politica împăratului Henric al IV-lea și a regelui Filip cel Frumos și nu cea a sfinților predecesori. Politica a pregătit reforma lui Luther și a justificat dinainte Revoluția franceză. Imperiul german, creat de pontificatul roman, a rupt această legătură de filiație, făcându-se *rivalul* papalității. A fost cel dintâi pas și cel mai important pe calea revoluționară. Rivalitatea între Fiu și Tată nu putea fi principiul organic al unei ordini sociale. Epuizându-și forțele de-a lungul a două secole în lupta anticreștină, opunându-se chiar temeliei unității catolice, Imperiul german și-a pierdut de fapt și de drept supremația internațională. Fără a se sinchisi de acest Imperiu roman fictiv, toate statele europene s-au constituit în organisme complete și absolut independente. Tot papalitatea, apărându-se de atacurile Imperiului german, a trebuit să-și asume marea sarcină de care nu era demnă și care-i era cu neputință de îndeplinit.

Nu ne propunem să lăudăm sau să apărăm aici opera istorică a unui Grigore al VII-lea sau a unui Inocențiu al III-lea. S-au găsit destui să o facă, în acest secol, printre care distinșii istorici protestanți, ca Voigt, Hurter, Neander, apologeți și autori de panegirice. Tot ceea ce marii papi din Evul Mediu, în afara domeniului pur spiritual, au făcut pentru cultura popoarelor europene, pentru pacea internațională și pentru buna ordine socială, e cu atât mai meritoriu cu cât au îndeplinit o funcție de ale cărei roade nu s-au bucurat imediat. În zoologie și medicină se cunosc cazuri când un organism tânăr și viguros, afectat din întâmplare în unul din organele sale fundamentale, transferă temporar funcția lui altui organ conducător (ceea ce numim *organe vicariant*, *vikarirendes Organ*). Papalitatea imperială sau Imperiul papal al lui Inocențiu al III-lea și Inocențiu al IV-lea nu putea dura la nesfârșit. Erau necesari oameni cu totul deosebiți, care să se potrivească particularităților unei politici moderne, vaste și complicate, subordonând-o scopului spiritual și universal. Unor papi care au ridicat politica la înălțimea acțiunii morale, i-au urmat alții, mai numeroși, care au coborât religia la nivelul lucrurilor materiale. Dacă istoricii protestanți au glorificat înaltele fapte ale Imperiului pontifical, decadența lui subită e atestată de cel mai mare scriitor catolic în versuri nemu-

ritoare, care invoca un nou Charlemagne spre a pune capăt confuziei nefaste între cele două puteri în Biserica romană (Dante, *Infernul*, cîntul al XIX-lea ; *Purgatoriul*, cîntul al VI-lea și al XVI-lea).

Într-adevăr, dacă privim stadiul politic și social al Europei la sfîrșitul Evului Mediu, trebuie să recunoaștem că papalitatea, lipsită de organul ei laic și silită să cumuleze cele două funcții, n-a putut să confere o organizare cu adevărat creștină societății pe care a condus-o. Unitatea internațională și pacea creștină nu existau. Popoarele erau hărăzite războaielor fratricide ; numai o intervenție supranaturală a putut salva existența națională a Franței.

Organizarea socială a Europei, ce avea ca bază raportul dintre învingători și învinși, păstra mereu caracterul anticreștin al inegalității și asupririi. Viața publică dominată de orgoliul sîngelui – ce punea o barieră de netrecut între nobil și sărăntoc – și de spiritul violenței care făcea din fiecare țară un teatru de războaie civile și de jafuri, o justiție penală ale cărei atrocități păreau că sînt inspirate de demonii din iad – cum s-ar putea recunoaște în toate acestea caracteristicile unei societăți cu adevărat creștine ?

În lipsa unei puteri imperiale cu adevărat creștine și catolice, Biserica n-a reușit să instaureze dreptatea socială și politică în Europa. Națiunile și Statele moderne, eliberate de sub tutela ecleziastică de la Reformă încoace, au încercat să facă mai mult decît Biserica. Rezultatele experienței le vedem care sînt. Ideea creștinătății – această unitate insuficientă, dar reală, ce lega între ele națiile europene – a dispărut ; filosofia revoluționară a făcut eforturi laudabile ca să înlocuiască această unitate cu aceea a seminției omenești : se știe cu ce succes. Militarismul universal a transformat popoare întregi în armate dușmane și fost el însuși alimentat de o ură națională așa cum Evul Mediu n-a cunoscut niciodată ; antagonismul social profund și ireconciliabil ; lupta de clasă ce amenința să treacă totul prin foc și sabie ; diminuarea progresivă a forței morale în oameni, manifestată prin numărul tot mai mare de nebunii, sinucideri și crime – iată suma progreselor pe care Europa laicizată le-a înfăptuit de vreo trei, patru secole¹.

1. Vorbesc aici de rezultatul general ; în privința progreselor parțiale, ele sînt incontestabile. Să semnalăm numai îmblînzirea legilor penale, abolirea torturii. Avantajul e considerabil, dar poate fi socotit definitiv ? Dacă războiul social ar izbucni într-o zi cu furia unei uri îndelung înăbușite, am vedea lucruri nemaipomenite. Întîmplări de rău augur, actele mezenciene, au avut loc deja între Paris și Versailles, în 1871.

Cele două mari experiențe istorice, aceea a Evului Mediu și aceea a timpurilor moderne, par a dovedi cu hotărîre că nici Biserica lipsită de o putere laică distinctă, dar solidară cu ea, nici Statul laic abandonat propriilor forțe nu pot izbuti să instaureze pe pămînt dreptatea și pacea creștine. Alianța intimă, uniunea organică a celor două puteri, *fără ca ele să se amestece și fără să se despartă*, iată condiția necesară a adevăratului progres social. Trebuie să știm dacă există în lumea creștină o putere în stare să reia cu mai mare speranță opera lui Constantin și a lui Charlemagne.

Caracterul profund religios și monarhic al poporului rus, cîteva fapte profetice din trecutul său, enorma populație compactă din Imperiu, marea forță latentă a spiritului național în contrast cu sărăcia și vidul existenței actuale – toate acestea păreau să arate că destinul istoric al Rusiei e acela de a da Bisericii universale puterea politică necesară pentru salvarea și primenirea Europei și a lumii întregi.

Marile opere nu pot fi îndeplinite cu mijloace mici. Nu e vorba de un compromis confesional între două ierarhii, nici de un tratat diplomatic între două guvernări : trebuie stabilită înainte de toate o legătură morală și intelectuală între conștiința religioasă a Rusiei și adevărul Bisericii universale. Pentru a face acceptabil în ochii noștri adevărul unui principiu a cărui apariție istorică ne e străină și chiar ostilă, e necesar să ne întoarcem la cele dintîi rațiuni ale acestui adevăr, în optica fundamentală a creștinismului.

În prima carte a lucrării mele (partea critică și polemică) am vrut să arăt ce-i lipsește Rusiei de astăzi ca să-și poată îndeplini misiunea teocratică ; în cea de-a doua, am expus teologic și istoric bazele unității universale întemeiată de Hristos (moharhia ecleziastică) ; în cea de-a treia, mi-am propus să leg ideea teocrației (a Trinității sociale) de ideea teosofică (Sfînta Treime¹).

Această lucrare e rezumatul unei opere mai întinse în limba rusă, la care lucrez de șapte ani, dar care n-a putut să apară în țara

1. Ca să-mi susțin gîndul, am fost nevoit uneori să folosesc traducerea literară a anumitor pasaje biblice. Am crezut că trebuie să alătur și textul ebraic, nu ca să etalez o știință de-a dreptul elementară, ci ca să-mi justific traducerea care ar fi putut părea bizară și arbitrară. De vreme ce nu există regulă absolut obligatorie pentru transcrierea latină a cuvintelor ebraice, am căutat s-o potrivesc pe a mea la pronunția franceză, evitînd în același timp complicațiile tipografice.

mea ; primul volum, publicat la Agram (în Croația), în 1887, a fost interzis de cenzura rusă. În aceste condiții, mi s-a părut mai practic să-mi scurtez opera și să o adresez unui public mai numeros¹. Nădăjduiesc din toate puterile să apuc ziua când patria mea o să cunoască binele de care are nevoie – libertatea religioasă. În așteptare, n-am crezut că-mi este permis să păstrez tăcere și am văzut în această ediție franceză mijlocul cel mai eficace de a face auzit adevărul.

Am suprimat sau redus la minimum, în primele două părți din lucrare, subiectele asupra cărora nu puteam decît repeta ceea ce a fost spus mai bine de alții. În privința detaliilor referitoare la starea religiei și a Bisericii în Rusia, sînt fericit că îi pot trimite pe cititori la volumul al III-lea al binecunoscutei lucrări a lui Anatole Leroy – Beaulieu, *Imperiul țarilor*. Cititorul din Occident va găsi informații utile și interesante în cartea lui R.P. Tondini *Papa de la Roma și papii Bisericilor orientale*.

Ca să închei această lungă prefață, iată o parabolă care-o să facă poate mai clar punctul meu de vedere general și rațiunea de a fi scris prezenta lucrare.

Un mare arhitect, plecînd într-o călătorie îndepărtată, și-a chemat discipolii și le-a spus : „Știți că am venit aici ca să reconstruiesc principalul sanctuar din țară, care fusese distrus de un cutremur. Am început opera : am trasat planul general, terenul e pregătit, iar temelia construită. O să mă înlocuiți cît timp lipsesc eu. Am să mă întorc, dar nu știu cînd. Lucrați ca și cînd ar trebui să faceți treaba fără mine. Acum e cazul să aplicați învățătura pe care v-am dat-o. Am încredere în voi, nu vă impun eu toate detaliile operei. Urmați doar regulile din arta noastră. În rest, vă las temelia solidă a Templului, construită de mine, și planul general pe care l-am schițat : o să vă fie de ajuns, dacă sînteți fideli datoriei voastre. Eu n-o să vă părăsesc : în spirit și gîndire, o să fiu tot timpul cu voi.” Și-i conduse la locul noii biserici, le arătă temelia și le dădu planul. – După plecarea lui, discipolii porniră lucrul de comun acord ; o treime din construcție fu ridicată. Cum opera era foarte mare și deosebit de complicată, a fost nevoie și de alți discipoli. Între principalii conducători ai lucrării izbucni contro-

1. Reamintim cititorilor broșura *Ideea rusă*, publicată în 1888 de Soloviov, la Paris, din aceleași motive (nota ediției franceze).

versa. Unii susțineau că dintre cele două lucruri lăsate moștenire de maestrul absent – temelia edificiului și planul general – numai ultimul era important și obligatoriu, de vreme ce nimic nu-i împiedica să lase baltă temelia începută și să construiască pe alt loc. Combătuți energic de restul colegilor, aceștia au mers, în înverșunarea certei lor, pînă la a susține (contrar propriului sentiment, de mai multe ori afirmat) că maestrul n-a construit niciodată, nici n-a trasat temelia Templului, că totul nu era decît o născocire a adversarilor lor. Dintre aceștia, pentru a apăra importanța temeliei, mulți au căzut în cealaltă extremă, susținînd că singurul lucru cu adevărat serios în toată treaba era baza edificiului, construită de maestru, că sarcina lor consta numai în păstrarea, repararea și întărirea părții deja existente a edificiului, fără să se gîndească s-o termine în întregime, deoarece – spuneau ei – desăvîrșirea operei e rezervată exclusiv maestrului, cînd acesta se va întoarce. Cum extremele se atrag, cele două grupări opuse au căzut de acord asupra acestui punct : nu trebuia terminat edificiul. Doar gruparea ce ținea să păstreze în bună stare temelia și naosul neterminat s-a dedicat numeroaselor munci secundare, desfășurînd o energie neobosită, în vreme ce gruparea care considera că se putea lipsi de baza unică a Templului, după eforturi zadarnice de a construi în alt loc, a declarat că nu trebuia făcut nimic : în arta arhitecturii, esențială este, după părerea lor, teoria, contemplarea modelelor și meditația asupra regulilor, și nu executarea unui plan stabilit ; dacă maestrul le-a lăsat planul Templului său, n-a fost în scopul de a-i face să lucreze în comun la construirea lui reală, ci doar ca fiecare din ei, studiînd acest plan perfect, să poată deveni în sine un arhitect desăvîrșit. Cei mai zeloși și-au consacrat viața meditînd asupra proiectului Templului ideal, învățînd și recitînd pe de rost, în fiecare zi, explicațiile planului, făcute de cîțiva din foștii tovarăși, după spusele maestrului. Dar majoritatea s-a mulțumit să se gîndească la Templu o dată pe săptămînă, în restul timpului fiecare ocupîndu-se de treburile lui.

Printre acești lucrători s-au aflat cîțiva care, studiînd planurile maestrului și adevăratele sale explicații, dădură peste indicații precise, din care rezulta că baza Templului era construită pentru totdeauna și nu putea fi în veci schimbată ; printre altele, se opriră asupra spuselor marelui arhitect : „Iată temelia solidă pe care am construit-o chiar eu ; pe ea trebuie înălțat Templul meu ca să poată

rezista mereu cutremurelor și oricărei acțiuni distructive.” Izbiți de aceste vorbe, lucrătorii cei destoinici au luat hotărîrea să renunțe la separatismul lor și să se alăture de îndată păzitorilor temeliei, ca să ia parte la opera lor conservatoare. Totuși, s-a găsit un lucrător discipol care a spus : „Să ne recunoaștem greșeala, să dăm dreptate și să aducem omagii foștilor noștri tovarăși, să ne unim cu ei în jurul mărețului edificiu început, pe care l-am părăsit cu lașitate și pe care ei au meritul de neprețuit de a-l fi păzit și păstrat în stare bună. Dar, înainte de toate, trebuie să fim credincioși gândirii maestrului. Or, maestrul n-a construit temelia pentru ca noi să nu ne atingem de ea, ci pentru ca Templul să fie înălțat acolo. Trebuie, deci, să ne adunăm cu toții ca să ridicăm pe temelia dată întregul edificiu. Vom avea sau nu destul timp ca să-l terminăm, înainte de întoarcerea maestrului ? – asta-i o altă problemă pe care el n-a vrut s-o rezolve. El ne-a cerut anume să lucrăm, ca să înaintăm în construcția operei, adăugînd chiar că o să facem mai mult decît el.” Îndemnul acestui ucenic a părut ciudat pentru majoritatea tovarășilor. Unii l-au numit utopist, alții l-au acuzat de orgoliu și înfumurare. Dar vocea conștiinței sale îi spunea clar că maestrul absent era cu el în spirit și adevăr.

N.B. – Ca membru al adevăratei și venerabilei Biserici ortodoxe orientale sau greco-ruse, ce nu se exprimă printr-un sinod anti-canonice, nici prin slujitorii puterii laice, ci prin vocea Părinților și a Duhovnicilor, îl recunosc drept judecător suprem în materie de religie pe cel ce a fost recunoscut ca atare de sfinții Irineu, Dionisie cel Mare, Atanasie cel Mare, Ioan-Hrisostomul, Chiril, Flavian, preafericitul Teodor, Maxim Mărturisitorul, Teodor Studitul, Iganțiu, etc. – adică pe apostolul Petru, ce trăiește în urmașii lui și care n-a auzit în zadar cuvintele Domnului : „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea. – Recunoaște-ți frații. – Păstorește oile mele, păstorește miei mei.”

Spirite nemuritor al preafericitului apostol, slujitorule invizibil al Domnului în guvernarea Bisericii sale vizibile, știi că ea are nevoie de un corp pămîntesc ca să se manifeste ! De două ori i-ai dat un corp social : mai întîi, în lumea greco-romană, apoi în cea romano-germană – supunîndu-i imperiul lui Constantin și al lui Charlemagne. După aceste două întrupări provizorii, ea așteaptă cea de-a treia și ultima încarnare. O întreagă lume plină de forțe

și dorințe, dar fără conștiința clară a destinului ei, bate la poarta istoriei universale. Care e cuvîntul vostru, popoare ale Cuvîntului ? Masele largi încă nu-l știu, dar vocile puternice ivite din rîndul vostru l-au revelat deja. Acum două secole, un preot croat l-a vestit profetic, iar în zilele noastre un episcop din aceeași nație l-a proclamat de mai multe ori, cu o admirabilă elocință. Ceea ce a fost spus de reprezentanții slavilor occidentali, marele Krizanic și marele Stroosmayer, nu avea nevoie decît de un simplu *Amin* ! din partea slavilor orientali. Acest *Amin* !, eu vin să vi-l spun în numele sutelor de milioane de creștini ruși, cu ferma și deplina încredere că ei n-or să mă dezamăgească.

Cuvîntul vostru, popoare ale Cuvîntului, înseamnă teocrația liberă și universală, adevărata solidaritate a tuturor națiunilor și a tuturor claselor, creștinismul practicat în viața publică, creștinarea politicii ; înseamnă libertate pentru toți asupriții, protecție pentru cei slabi – înseamnă dreptate socială și pace creștină. Să le fie deschisă poarta lui Hristos, iar poarta istoriei să fie pentru ei și pentru lumea întreagă poarta Împărăției lui Dumnezeu !

CARTEA ÎNTÎI

STADIUL RELIGIOS AL RUSIEI ȘI AL ORIENTULUI CREȘTIN

CAPITOLUL I

LEGENDA RUSĂ DESPRE SFÎNTUL NICOLAE ȘI SFÎNTUL CASIAN. APLICAREA EI LA CELE DOUĂ BISERICI SEPARATE

Într-o legendă populară rusă, se spune că Sfîntul Nicolae și Sfîntul Casian, trimiși de Rai ca să viziteze Pămîntul, zăriră într-o zi pe drum un biet țaran a cărui căruță, încărcată cu fîn, era toată încovoiată ; omul încerca zadarnic să o urnească din loc.

– Hai să dăm o mînă de ajutor acestui om de treabă, spuse Sfîntul Nicolae.

– Eu m-aș feri, răspunse Sfîntul Casian ; mi-e teamă să nu-mi murdăresc hlamida.

– Atunci așteaptă-mă sau continuă-ți drumul fără mine, spuse Sfîntul Nicolae – și, afundîndu-se fără teamă în noroi, îl ajută din răspuțeri pe țaran să-și scoată căruța de pe făgaș.

Odată treaba terminată, cînd Sfîntul Nicolae își ajunsese din urmă tovarășul, era plin de tină, iar hlamida murdară și zdrențuită semăna cu haina unui sărac. Mare fu surpriza Sfîntului Petru cînd îi văzu sosind astfel la poarta Raiului.

– Ei, cine ți-a făcut una ca asta ? îl întrebă el.

Sfîntul Nicolae povesti întîmplarea.

– Dar tu, îl întrebă Sfîntul Petru pe Sfîntul Casian, n-ai fost și tu de față ?

– Ba da, însă n-am obiceiul să mă amestec unde nu-mi fierbe oala, și – înainte de asta – m-am gîndit să nu-mi murdăresc albul imaculat al hlamidei mele.

– Ei bine, spuse Sfântul Petru, tu, Sfinte Nicolae, pentru că nu ți-a fost teamă că te murdărești venind în ajutorul aproapelui tău, ai să fii sărbătorit de acum încolo de două ori pe an și ai să fii considerat de către toți țărani din Rusia – alături de mine -- drept mai mare între sfinți. Iar tu, Sfinte Casian, mulțumește-te numai cu plăcerea de a avea o hlamidă imaculată : n-o să fii sărbătorit decât în anii bisecți – o dată la patru ani.

I se poate ierta Sfântului Casian aversiunea lui pentru munca manuală și pentru noroiul de pe drum. Dar greșește când vrea să-și condamne tovarășul pentru că a înțeles altfel decât el îndatoririle sfinților față de umanitate. Ne place haina curată a Sfântului Casian, însă, întrucât căruța noastră mai șade în mijlocul mocirlei, avem nevoie mai ales de Sfântul Nicolae, de acest sfânt curajos, gata întotdeauna să pună osul la treabă ca să ne vină în ajutor.

Biserica occidentală, credincioasă misiunii sale apostolice, nu s-a temut să se afunde în noroiul vieții istorice. Fiindcă, de-a lungul secolelor, a fost singurul element de ordin moral și de cultură intelectuală la populațiile barbare din Europa, și-a asumat întreaga misiune a guvernării materiale și a educației spirituale a acestor populații independente ca spirit și cu instinctele dezlănțuite. Consacrându-se acestei munci dure, papalitatea, ca Sfântul Nicolae din legendă, s-a gândit mai puțin la aparenta curățenie decât la nevoile reale ale omenirii. De partea ei, Biserica orientală, cu ascetismul ei solitar și misticismul ei contemplativ, cu îndepărtarea de politică și de toate problemele sociale ce interesează întreaga umanitate, dorea înainte de toate, precum Sfântul Casian, să ajungă în rai fără nici o pată pe hlamida sa. Biserica occidentală voia utilizarea forțelor divine și umane într-un scop universal ; Biserica orientală, păstrarea purității sale. Iată principala diferență și cauza profundă a separării celor două Biserici.

E vorba, de fapt, de un ideal diferit de viață religioasă. Idealul religios al Orientului creștin, în sine nu e fals, însă e incomplet.

Pentru creștinătatea orientală, de mai bine de o mie de ani, religia s-a identificat cu evlavie personală¹, iar rugăciunea este recunoscută drept operă religioasă unică. Biserica occidentală,

1. În limba rusă veche, de regulă, se folosea termenul *evlavie* (*blagocestie*), pentru a desemna ortodoxia, și termenul *credință* (*blagocestivaia viera*) pentru credință ortodoxă.

nerecunoscînd evlavia individuală ca adevăratul *sîmbure* al oricărei religii, vrea ca acesta să se dezvolte și să rodească într-o activitate socială organizată întru gloria lui Dumnezeu și pentru binele universal al omenirii. Orientalul se roagă, occidentalul se roagă și lucrează. Care din ei are dreptate ?

Iisus Hristos a întemeiat Biserica Sa vizibilă nu numai pentru a contempla cerul, ci și pentru a lucra pe pămînt și pentru a ține piept asalturilor iadului. Și-a trimis apostolii nu în deșert și solitudine, ci în lume, pentru a o cucerii și a o supune Împărăției ce nu e din lumea asta, recomandîndu-le nu numai puritatea porumbelor, ci și prudența șerpilor. Dacă nu era vorba decît numai de păstrarea purității sufletului creștin, atunci de ce toată această organizare socială a Bisericii, de ce aceste puteri suverane și absolute cu care Hristos a înzestrat-o, dîndu-i capacitatea de a lega și a dezlega fără drept de apel *pe pămînt*, ca și în ceruri ?

De secole, călugării de pe muntele sînt Athos – adevărații reprezentanți ai Bisericii orientale izolate – se folosesc de toate puterile lor ca să se roage și să contemple lumina necreată de pe muntele Tabor¹. Au dreptate, de vreme ce rugăciunea și contemplarea lucrurilor necreate sînt nelipsite vieții creștine. Dar oare putem admite că la această preocupare a sufletului se rezumă *întreaga viață creștină* ? – E ceea ce sîntem siliți să facem, cînd vrem să punem Orientul ortodox, cu caracterul său distinct și tendința sa religioasă specifică, în locul Bisericii universale. Avem în Orient o *Biserică ce se roagă*, dar unde e, la noi, *Biserica ce acționează*, ce se afirmă ca forță spirituală absolut independentă de puterile pămîntene ? Unde e, în Orient, Biserica lui Dumnezeu cel viu, care, în fiecare epocă, să dea legi pentru omenire, să determine și să dezvolte formulele adevărului etern, ca să se opună metamorfozelor continue ale greșelii ? Unde e Biserica silită să reformeze *întreaga viață socială* a națiunilor potrivit idealului creștin și să le conducă spre scopul suprem al creației – unirea liberă și desăvîrșită cu Creatorul ?

1. Prin anumite procedee fiziologice și psihologice numite *operațiuni mintale* (*umnoie dielanie*), solitarii de pe Athos ajungeau la o stare extatică, încercînd senzații neobișnuite și pretinzînd că văd lumina divină ce s-a manifestat odată cu Schimbarea la Față a Mîntuitorului. Mai curios e că acest fenomen e privit ca o realitate ce dăinuie veșnic. Au avut loc aprige dispute în Biserica greacă în secolul al XIV-lea, pentru a elucida natura specifică a luminii taborice și raporturile ei cu esența Divinității.

Adepții ascetismului exclusiv ar trebui să-și amintească faptul că Omul Desăvârșit n-a stat decît 40 de zile în deșert ; contemplații luminii de pe Tabor n-ar trebui să uite că această lumină n-a apărut decît o singură dată în viața pămînteană a lui Hristos, ce a dovedit, prin exemplul său, că adevărata rugăciune și adevărata contemplație sînt în sprijinul vieții active. Dacă Biserica, nefăcînd altceva decît să se roage, de-a lungul secolelor, nu s-a rugat în zadar, ea trebuie să se manifeste ca o Biserică vie, ce acționează, luptă și biruiește. Dar trebuie să vrem și noi. Înainte de toate, trebuie să recunoaștem insuficiența idealului nostru religios tradițional și să facem sincere eforturi ca să avem despre creștinism o imagine mai completă.

Pentru asta, nu e nevoie să inventăm nimic, nici să creăm ceva. Nu e vorba decît să conferim religiei noastre caracterul catolic sau universal, recunoscîndu-ne solidari cu partea activă a lumii creștine, cu acest Occident centralizat și organizat pentru o acțiune universală, avînd tot ceea ce nouă ne lipsește. Nu ni se cere să ne schimbăm firea orientală sau să negăm caracterul specific al spiritului nostru religios. Trebuie numai să recunoaștem fără rezerve acest adevăr simplu : să știm că noi, Orientul, nu sîntem decît o parte a Bisericii universale, o parte ce nu-și are centrul în ea însăși, prin urmare, trebuie să ne unim forțele distincte și periferice cu marele centru universal pe care Providența l-a plasat în Occident. Asta nu înseamnă nimicirea individualității noastre religioase și morale, ci completarea ei ; pentru a trăi o viață universală și progresivă. Datoria noastră e aceea de a recunoaște ceea ce sîntem în realitate – o parte organică din marele organism creștin – și de a întări solidaritatea noastră spirituală cu frații noștri din Occident. Acest act moral, acest act de dreptate și caritate, ar fi în sine un imens progres pentru noi și nelipsita condiție a oricărui progres ulterior.

Nu e nevoie ca Sfîntul Casian să devină alt om și să-i pese de curățenia îmbrăcăminții sale imaculate. Trebuie numai să admită că și confratele său are anumite calități importante, care lui îi lipsesc și, în loc să se bosumfle pe țăranul acela, să-l accepte sincer ca tovarăș și călăuză în călătoria pămînteană ce le rămîne de făcut.

CAPITOLUL II

PROBLEMATICĂ ASUPRA RAȚIUNII DE A EXISTA A RUSIEI

Aici sînt întrerupt de glasul binecunoscut al compatrioților mei : „Să nu ni se vorbească de nevoile, de lipsurile și, mai ales, de îndatoririle noastre față de Occidentul care e în decadență ! *Vixit*. N-avem nevoie de el și nu-i datorăm nimic. Avem tot ce ne trebuie. *In (sic) Oriente lux*¹. Adevăratul reprezentant și produsul definitiv al creștinismului e sfînta Rusie. Ce ne interesează vechea Romă decrepită, cînd noi înșine sîntem Roma viitorului, cea de-a treia și ultimă Romă² ? Biserica orientală și-a îndeplinit măreața misiune istorică prin creștinarea poporului rus, popor ce s-a identificat cu creștinismul și căruia îi aparține tot viitorul umanității.” Ţelul definitiv al creștinismului în istorie și rațiunea de a fi a seminției umane s-ar reduce astfel la existența unei singure națiuni. Ca să acceptăm o asemenea afirmație, ar trebui mai întîi să negăm însăși ideea Bisericii universale. Ni se propune reîntoarcerea la vechiul iudaism, cu diferența că rolul excepțional al poporului evreu pe tărîmul Providenței e atestat prin cuvîntul Domnului, în timp ce importanța exclusivă a Rusiei nu poate fi afirmată decît pe baza spuselor anumitor publiciști ruși, a căror inspirație e departe de a fi infailibilă.

În rest, de vreme ce ideile patrioților noștri exaltați, în legătură cu bazele credinței religioase, nu sînt deloc clare și stabilite, trebuie să ne situăm pe un plan mai general și să cercetăm pretențiile lor din punct de vedere pur natural și omenesc.

Sînt patruzeci sau cincizeci de ani de cînd patriotismul rus se încăpățînează să repete, variind pe toate tonurile, aceeași frază :

1. *În Răsărit, lumina* -- Titlu al unei piese în versuri închinată de un poet cunoscut răposatului Katkov.

2. Astfel au numit cîțiva călugări greci și ruși Moscova după căderea Imperiului bizantin.

Rusia e mare și are o misiune sublimă de înfăptuit pe pământ. În ce anume constă această misiune și ce trebuie să facă Rusia – *ce trebuie să facem noi înșine* – ca s-o îndeplinească, lucrul acesta rămîne învăluit în mister. Nici slavofilii de odinioară, nici epigonii lor de astăzi – nici Katkov – n-au nimic de lămurit în privința asta¹. Ei au pomenit de lumina ce vine de la Răsărit, dar se pare că aceasta nu le-a iluminat inteligența și că nu au văzut-o cu limpezime. Fie-ne îngăduit, recunoscînd sentimentele patriotice ale acestor oameni respectabili, să punem răsplată întrebarea pe care ei se străduie s-o ocolească, marea întrebare a conștiinței naționale : Care e rațiunea de a fi a Rusiei în lume ?

Vreme de secole, istoria țării noastre a urmărit un singur scop : formarea unei mari monarhii naționale. Alipirea Ucrainei și a unei părți a Rusiei Albe la Rusia moscovită, sub țarul Alexei, a fost un moment decisiv în această operă istorică, deoarece această unire constituia sfîrșitul disputei întietății dintre Rusia nordică și aceea de mijloc, între Moscova și Kiev, favorizînd titlul de „țar al tuturor Rusiilor”. De atunci nu ne-am mai îndoit de triumful misiunii anevoioase întreprinsă de arhiepiscopii și principii Moscovei din secolul al XIV-lea. E în logica lucrurilor ca tocmai fiul țarului Alexei, depășind opera înaintașilor, să pună cu îndrăzneală problema ulterioară : Ce trebuie să facă Rusia unită și devenită un Stat puternic ? Răspunsul provizoriu dat de marele împărat la această chestiune a fost acela că Rusia trebuie să frecventeze școala popoarelor civilizate din Occident ca să asimileze știința și cultura lor. De asta, într-adevăr, aveam nevoie atunci. Însă această soluție atît de simplă și de limpede devenea tot mai nesatisfăcătoare pe măsură ce tînăra societate rusă *înainta cu o clasă* la școala europeană : trebuia să știm de-acum încolo ce era de făcut după anii de ucenicie. Reforma lui Petru cel Mare introducea Rusia în arsenalul european, învățînd-o cu deprinderea tuturor instrumentelor civilizației, dar era indiferentă la principiile și ideile de ordin superior ce determinau aplicarea acestor instrumente. Astfel, reforma, dîndu-ne mijloacele de a ne afirma, nu scotea în evidență scopul definitiv al existenței noastre naționale. Dacă eram îndrituiți să întrebăm : Ce trebuie să facă Rusia barbară ? și dacă Petru a

1. Politicienii panslaviști ar fi vrut ca Rusia să nimicească Imperiul austriac, ca să formeze o confederație slavă. Dar după aceea ?

răspuns bine : Ea trebuie să fie reformată și civilizată – la fel de îndrituiți sîntem să întrebăm : Ce trebuie să facă Rusia reformată de Petru cel Mare și de urmașii lui, care e scopul Rusiei de astăzi ?

Slavofilii au avut meritul de a înțelege toată amploarea acestei probleme, cu toate că n-au putut face nimic pentru rezolvarea ei. Ca reacție împotriva poeziei vagi și sterile a panslavismului, patrioții mai prozaici au afirmat în zilele noastre că nu e necesar ca un popor să aibă o idee fixă și să urmărească un scop superior pe lume, ci că e de ajuns să fie independent, să aibă instituții potrivite cu caracterul său național și destulă putere și prestigiu ca să-și apere cu succes interesele sale materiale în chestiunile lumesti. A dori toate acestea pentru țară, a te strădui ca s-o faci bogată și puternică – e destul pentru un bun patriot. Asta înseamnă că poporul trăiește din pîinea zilnică, ceea ce nu e nici adevărat, nici de dorit. Popoarele istorice au trăit nu numai pentru ele, ci pentru întreaga omenire, dobîndind prin opere nemuritoare *dreptul* de a-și afirma naționalitatea. E caracterul distinctiv al unei rase importante ; iar patriotismul ce nu înțelege acest preț e un patriotism de doi bani.

Nu ne întrebăm care e misiunea istorică a ashanților sau a eschimoșilor. Dar atunci cînd o nație creștină atît de răspîdită și numeroasă ca a noastră, trăind de mii de ani, înzestrată cu mijloace exterioare necesare pentru a juca un rol în istoria universală, își afirmă demnitatea ei de mare națiune și pretinde hegemonia asupra popoarelor de aceeași rasă și influența decisivă în politica generală – trebuie să știm care sînt adevăratele posibilități pentru un asemenea rol istoric, ce principiu sau idee aduce lumii, ce a făcut și ce are de făcut pentru binele întregii omeniri ?

Să zicem că a da răspuns la asemenea întrebări înseamnă să anticipezi viitorul. Era posibil în cazul unui popor tînăr, al Rusiei kievene a Sfîntului Vladimir sau al Rusiei moscovite a lui Ioan Kalita. Însă Rusia modernă, care de două sute de ani nu conținește a se manifesta pe scena istoriei universale și care, la începutul secolului, s-a măsurat cu cea mai mare parte a Europei – această Rusie nu trebuie să negligeze complet încotro se îndreaptă, nici ce are de gînd să facă. Vrem ca îndeplinirea misiunii noastre istorice să se înfăptuiască în viitor, dar trebuie măcar să ne facem o idee despre acest viitor și să găsim în Rusia de azi un sîmbure viu al destinului său viitor.

Nu realizăm mare lucru dacă neglijăm ceea ce e de făcut. Strămoșii noștri din secolul al XV-lea și-au făcut o idee clară despre viitor : Imperiul tuturor Rusiilor. Oare noi, pentru care scopul suprem al eforturilor lor e deja un fapt împlinit, putem fi mai puțin luminați decît ei în privința viitorului, putem să credem că o să fie înfăptuit fără noi, în afara gîndirii și acțiunii noastre ?

CAPITOLUL III

ADEVĂRATA ORTODOXIE A POPORULUI RUS ȘI PSEUDO-ORTODOXIA TEOLOGILOR ANTI-CATOLICI

Caracterul eminentemente religios al poporului rus, ca și tendința mistică ce se manifestă la noi în filosofie, în literă¹ și arte, păreau să rezerve Rusiei o măreață misiune religioasă. Vrînd-nevrînd, tot spre religie se îndreaptă patrioții noștri, cînd se grăbesc să declare în ce constă vocația supremă a țării noastre sau „ideea rusă”, cum i se spune astăzi. Ortodoxia sau religia Bisericii greco-ruse, în opoziție cu comunitățile occidentale, ar constitui, după ei, fondul adevărat al esenței noastre naționale. Iată de la început un cerc vicios dintre cele mai evidente. Dacă întrebăm care e rațiunea istorică de a fi a Bisericii orientale separate, ni se spune : e aceea de a forma și educa spiritual poporul rus. Iar dacă vrem să știm care e rațiunea de a fi a acestui popor, ni se răspunde : e apartenența la Biserica orientală separată. Am ajuns în acest impas datorită dificultății de a lămuri exact ce se înțelege prin ortodoxia pe care am

1. Cedînd unei inspirații religioase, mai puternică decît vocația lor estetică, cei mai buni scriitori moderni ai noștri au fost nevoiți să părăsească terenul prea îngust al literelor, ca să pozeze cu mai mult sau mai puțin succes în moralisti și reformatori, apostoli sau profeți. Moartea prematură a lui Pușkin nu ne dă posibilitatea să judecăm dacă tendința religioasă ce se desprinde din operele sale cele mai desăvîrșite era destul de puternică, astfel încît să devină cu timpul idea lui dominantă și să-l facă să părăsească domeniul poeziei pure, cum s-a întîmplat cu Gogol (*Corespondență cu prietenii mei*), cu Dostoievski (*Jurnalul unui scriitor*), cu L. Tolstoi (*Confesiune, Religia mea etc.*). Se pare că geniul rus nu-și găsește în producția poetică scopul său definitiv și mediul adaptat la încarnarea idealului său cu precădere religios. Dacă Rusia e chemată să transmită lumii ideea sa, n-o să fie în domeniile strălucitoare ale artei și literelor, nici în înălțimile superbe ale filosofiei și științelor – ci pe piscurile sublime și umile ale religiei o să răsune cuvîntul. Cititorii ruși și polonezi pot afla dovada detaliată a acestei teze în cea de-a doua ediție a lucrării mele – *Chestiunea națională în Rusia*, din care ultimul capitol a fost tradus în poloneză de Benoni și publicat în broșură sub titlul *Rusia și Europa*.

vrea să punem monopol în avantajul nostru. Această dificultate nu există la oamenii din popor, care sînt cu adevărat ortodocși, cu bună știință și în simplitatea simțirii lor. Întrebați despre religia lor, vor spune că a fi ortodox înseamnă a fi botezat creștin, a purta la gît o cruce sau altă icoană sfîntă, a-l adora pe Hristos, a te ruga la Sfînta Fecioară neprihănită¹ și la toți sfinții reprezentați prin icoane și moaște, a nu munci de sărbători și a ține post potrivit tradiției, a-i venera pe episcopi și preoți și a lua parte la Tainele bisericești și la slujba divină. Iată care e adevărata ortodoxie a poporului rus și deci și a noastră. Dar nu e și a patrioților noștri militanți. E clar că adevărata ortodoxie nu are în sine nimic particular și nu poate în nici un fel constitui un atribut național sau local, despărțindu-ne de popoarele occidentale ; marea majoritate (partea catolică) are același fond religios ca și noi. Tot ce e sfînt și sacru pentru noi, e și pentru ei. Ca să nu menționăm decît un singur aspect esențial : nu numai cultul Sfîntei Fecioare – una din trăsăturile specifice catolicismului – e practicat în Rusia ortodoxă² în general, dar sînt icoane specifice, făcătoare de minuni,enerate în comun de romano-catolici și de ortodocșii ruși (de pildă, Sfînta Fecioară din Czestochovo, în Polonia). Dacă *evlavia* e într-adevăr caracterul distinctiv al spiritului nostru național, faptul că principalele însemne ale acesteia sînt comune la noi și la occidentali ne obligă să recunoaștem solidaritatea noastră cu ei în ceea ce credem că e mai esențial. Iar contrastul profund între *evlavia* contemplativă a orientalilor și religia activă a occidentalilor, acest contrast subiectiv și pur omenesc nu are nimic de-a face cu țelurile divine ale credinței și cultului nostru și, departe de a fi un motiv întemeiat al separării, ar trebui mai degrabă să îndemne cele două mari părți ale lumii creștine să se unească, pentru a se completa reciproc.

Dar, sub influența principiului rău care a acționat pe pămînt, am făcut abuz de această diferență pînă la dezbinare. În clipa cînd Rusia primea botezul Constantinopolului, cu toate că formal încă mai erau legați de Roma, după schisma temporară a lui Fotie³,

1. „Neprihănită” sau „imaculată” (*vseneporocinaia*) e epitetul ce se adaugă numelui Sfîntei Fecioare în cărțile noastre liturgice, tradus din grecescul παντρώμοος și din alte cuvinte analoage.

2. Nu-i exclud din această calificare pe „vechii credincioși” propriu-zisi, ale căror diferende cu Biserica nu se referă la adevăratul obiect al religiei.

3. Ruptura definitivă ce n-a avut loc decît mai tîrziu, în 1054, n-a fost în rest decît un simplu fapt, fără nici un fel de sancțiune legală și obligatorie, de vreme

grecii erau deja puternic pătrunși de particularismul național alimentat de rivalitatea ierarhică, de politica împăraților și de certurile școlilor bisericești. Prin urmare, poporul rus în persoana Sfântului Vladimir și-a însușit cartea evanghelică acoperită pe de-a-ntregul de praful bizantin. Restul națiunii, pe care n-o interesa ambițiile și urile clericale și care nu înțelegea nimic din închipuirile teologice, restul națiunii a primit și păstrat esența creștinismului ortodox pur și simplu, adică viața religioasă și credința hotărâte de grația divină manifestată prin opere de evlavie și caritate. Clerul (recrutat la început dintre greci) și școala ecleziastică au fost de acord cu moștenirea nefastă a lui Fotie și Mihail Kerularios, ca parte integrantă a adevăratei religii. Această pseudo-ortodoxie a școlii noastre teologice, neavînd nimic în comun cu credința Bisericii universale, nici cu evlavia poporului rus, nu conține nici un element pozitiv : nu sînt decît negații arbitrare, produse și alimentate de o polemică întemeiată pe păreri preconceptuate.

„Dumnezeu Fiul nu participă în ordinea divină la procesiunea Sfântului Duh.”

„Sfînta Fecioară n-a fost imaculată din prima clipă a existenței sale.”¹

„Întîietatea jurisdicției nu aparține scaunului de la Roma, iar papa nu are autoritatea dogmatică a unui duhovnic al Bisericii universale.”

Iată care sînt principalele negații pe care o să le cercetăm în altă parte. Acum e de ajuns să constatăm mai întîi că ele n-au primit nici un fel de confirmare religioasă și nu au sprijinul nici unei autorități ecleziastice acceptată drept obligatorie și infailibilă de toți ortodocșii. Nici un conciliu ecumenic n-a condamnat sau judecat doctrinele catolice anatemizate de polemiștii noștri ; atunci cînd ne e prezentat acest nou gen de teologie negativă drept adevărata doctrină a Bisericii universale, nu putem să vedem în ea decît

ce anatema emisarilor papei Leon al IX-lea n-a fost îndreptată împotriva Bisericii orientale, ci numai împotriva persoanei patriarhului Mihail Kerularios și împotriva „adeptilor nebuniei sale” (nebunie destul de evidentă, la drept vorbind) ; de partea ei, Biserica orientală n-a putut să țină niciodată un conciliu ecumenic care, potrivit aceluiași teologi ai noștri, să fie singurul tribunal competent pentru a judeca diferendele noastre cu papalitatea.

1. Astfel, asemenea teologi orbiți de ură au îndrăznit să nege credința Bisericii orientale, atît greacă cît și rusă, potrivit căreia Sfînta Fecioară e neprihănită, prin excelență pură.

vrea să punem monopol în avantajul nostru. Această dificultate nu există la oamenii din popor, care sînt cu adevărat ortodocși, cu bună știință și în simplitatea simțirii lor. Întrebați despre religia lor, vor spune că a fi ortodox înseamnă a fi botezat creștin, a purta la gît o cruce sau altă icoană sfîntă, a-l adora pe Hristos, a te ruga la Sfînta Fecioară neprihănită¹ și la toți sfinții reprezentați prin icoane și moaște, a nu mînci de sărbători și a ține post potrivit tradiției, a-i venera pe episcopi și preoți și a lua parte la Tainele bisericești și la slujba divină. Iată care e adevărata ortodoxie a poporului rus și deci și a noastră. Dar nu e și a patrioților noștri militanți. E clar că adevărata ortodoxie nu are în sine nimic particular și nu poate în nici un fel constitui un atribut național sau local, despărțindu-ne de popoarele occidentale ; marea majoritate (partea catolică) are același fond religios ca și noi. Tot ce e sfînt și sacru pentru noi, e și pentru ei. Ca să nu menționăm decît un singur aspect esențial : nu numai cultul Sfîntei Fecioare – una din trăsăturile specifice catolicismului – e practicat în Rusia ortodoxă² în general, dar sînt icoane specifice, făcătoare de minuni, venerate în comun de romano-catolici și de ortodocșii ruși (de pildă, Sfînta Fecioară din Czestochovo, în Polonia). Dacă *evlavia* e într-adevăr caracterul distinctiv al spiritului nostru național, faptul că principalele însemne ale acesteia sînt comune la noi și la occidentali ne obligă să recunoaștem solidaritatea noastră cu ei în ceea ce credem că e mai esențial. Iar contrastul profund între *evlavia* contemplativă a orientalilor și religia activă a occidentalilor, acest contrast subiectiv și pur omenesc nu are nimic de-a face cu țelurile divine ale credinței și cultului nostru și, departe de a fi un motiv întemeiat al separării, ar trebui mai degrabă să îndemne cele două mari părți ale lumii creștine să se unească, pentru a se completa reciproc.

Dar, sub influența principiului rău care a acționat pe pămînt, am făcut abuz de această diferență pînă la dezbinare. În clipa cînd Rusia primea botezul Constantinopolului, cu toate că formal încă mai erau legați de Roma, după schisma temporară a lui Fotie³,

1. „Neprihănită” sau „imaculată” (*vseneporocinaia*) e epitetul ce se adaugă numelui Sfîntei Fecioare în cărțile noastre liturgice, tradus din grecescul παντρώμος și din alte cuvinte analoage.

2. Nu-i exclud din această calificare pe „vechii credincioși” propriu-zisi, ale căror diferențe cu Biserica nu se referă la adevăratul obiect al religiei.

3. Ruptura definitivă ce n-a avut loc decît mai tîrziu, în 1054, n-a fost în rest decît un simplu fapt, fără nici un fel de sancțiune legală și obligatorie, de vreme

grecii erau deja puternic pătrunși de particularismul național alimentat de rivalitatea ierarhică, de politica împăraților și de certurile școlilor bisericești. Prin urmare, poporul rus în persoana Sfântului Vladimir și-a însușit cartea evanghelică acoperită pe de-a-ntregul de praful bizantin. Restul națiunii, pe care n-o interesa ambițiile și urile clericale și care nu înțelegea nimic din închipuirile teologice, restul națiunii a primit și păstrat esența creștinismului ortodox pur și simplu, adică viața religioasă și credința hotărâte de grația divină manifestată prin opere de evlavie și caritate. Clerul (recrutat la început dintre greci) și școala ecleziastică au fost de acord cu moștenirea nefastă a lui Fotie și Mihail Kerularios, ca parte integrantă a adevăratei religii. Această pseudo-ortodoxie a școlii noastre teologice, neavînd nimic în comun cu credința Bisericii universale, nici cu evlavia poporului rus, nu conține nici un element pozitiv : nu sînt decît negații arbitrare, produse și alimentate de o polemică întemeiată pe păreri preconcepute.

„Dumnezeu Fiul nu participă în ordinea divină la procesiunea Sfântului Duh.”

„Sfînta Fecioară n-a fost imaculată din prima clipă a existenței sale.”¹

„Întîietatea jurisdicției nu aparține scaunului de la Roma, iar papa nu are autoritatea dogmatică a unui duhovnic al Bisericii universale.”

Iată care sînt principalele negații pe care o să le cercetăm în altă parte. Acum e de ajuns să constatăm mai întîi că ele n-au primit nici un fel de confirmare religioasă și nu au sprijinul nici unei autorități ecleziastice acceptată drept obligatorie și infailibilă de toți ortodocșii. Nici un conciliu ecumenic n-a condamnat sau judecat doctrinele catolice anatemizate de polemiștii noștri ; atunci cînd ne e prezentat acest nou gen de teologie negativă drept adevărata doctrină a Bisericii universale, nu putem să vedem în ea decît

ce anatema emisarilor papei Leon al IX-lea n-a fost îndreptată împotriva Bisericii orientale, ci numai împotriva persoanei patriarhului Mihail Kerularios și împotriva „adeptilor nebuniei sale” (nebunie destul de evidentă, la drept vorbind) ; de partea ei, Biserica orientală n-a putut să țină niciodată un conciliu ecumenic care, potrivit aceluiași teologi ai noștri, să fie singurul tribunal competent pentru a judeca diferențele noastre cu papalitatea.

1. Astfel, asemenea teologi orbiți de ură au îndrăznit să nege credința Bisericii orientale, atît greacă cît și rusă, potrivit căreia Sfînta Fecioară e neprihănită, prin excelență pură.

o pretenție exorbitantă provenită din ignoranță sau din rea credință. În al doilea rînd, e evident că această falsă ortodoxie n-ar putea, mai mult decît cea adevărată, să servească drept bază pozitivă „ideii ruse”. Să încercăm să substituim cantități reale acestui X algebric al „ortodoxiei” pe care presa pseudo-patriotică nu conținește să o proclame cu un entuziasm prefăcut. După voi, esența ideală a Rusiei e ortodoxia, iar această ortodoxie pe care dinadins o opuneți catolicismului se reduce pentru voi la diferențele dintre cele două confesiuni. Fondul cu adevărat religios pe care-l avem în comun cu occidentalii nu pare să aibă pentru voi decît un vag interes ; mai ales diferențele le puneți la inimă. Ei bine, puneți-le în locul termenului vag de „ortodoxie” și declarați deschis că ideea religioasă a Rusiei constă în negarea lui „*filioque*”, a Imaculatei Concepțiuni, a autorității papei”. Mai ales acest ultim aspect vă interesează. Celelalte – știți prea bine – nu sînt decît pretexte ; Suveranul Pontif este dușmanul. Toată „ortodoxia” voastră și întreaga „idee rusă” nu înseamnă, în fond, decît protestul național împotriva puterii universale a papei. Dar *în numele a ce ?* Aici e greutatea situației voastre. Ura protestatară împotriva monarhiei ecleziastice trebuia, dacă e să vorbim deschis, să fie justificată de un principiu concret important. Formei de guvernare teocratică pe care o dezavuați, trebuie să-i opuneți o altă formă mai bună. Tocmai asta nu puteți face. Ce fel de constituție ecleziastică aveți, de care să beneficieze popoarele occidentale ? O să le recomandați guvernarea sinodului, o să le vorbiți de conciliile ecumenice ? *Medice, curate ipsum*¹ ! De ce Orientul n-a opus un adevărat conciliu ecumenic în locul celui de la Trento sau de la Vatican ? De unde tăcerea neputincioasă a adevărului în fața greșelii afirmată cu solemnitate ? De cînd au devenit gardienii ortodoxiei niște cîini lași ce nu știu să latre decît la pereți ? De fapt, în timp ce adunările importante ale Bisericii continuă să ocupe un loc însemnat în doctrina și viața catolicismului, de mii de ani Orientul creștin e lipsit de această manifestare importantă a Bisericii universale, iar teologii noștri cei mai buni (de pildă Filaret al Moscovei) mărturisesc chiar ei că e imposibil un conciliu ecumenic în Biserica orientală, atîta vreme cît ea rămîne separată de Occident. Dar nu-i costă nimic pe așa-zișii ortodocși ai noștri să opună conciliilor

1. Medicule, mai întîi vindecă-te pe tine !

reale ale Bisericii catolice un conciliu *imposibil* și să-și apere cauza cu arme pe care le-au pierdut și sub un stindard ce le-a fost luat.

Papalitatea e un principiu concret, o instituție reală ; dacă lumea creștină din Orient crede că acest principiu e fals, că această instituție nu e bună, atunci să înfăptuiască ea organizarea mult râvnită a Bisericii. În loc, ne oferă suveniruri arheologice, dovădindu-se neputincioasă să le confere o cale practică. Nu e lipsit de importanță că anticatolicii noștri caută atât de departe sprijin în favoarea tezei lor. Îndrăzni-vor ei oare să se expună batjocurii întregii lumi, declarînd sinodul de la Sankt-Petersburg sau patriarhatul de la Constantinopol ca fiind adevăratul reprezentant al Bisericii universale ? Nu e decît un efort zadarnic ce descoperă complet latura slabă a acestei ortodoxii anticatolice. Dacă organizarea normală a Bisericii universale și adevărata formă a guvernării ei țin de conciliile ecumenice, e evident că Orientul ortodox, lipsit în mod fatal de acest organ indispensabil al vieții ecleziastice, nu are nici adevărata constituție și guvernare a Bisericii. În primele trei secole ale creștinismului, Biserica, cimentată de sîngele martirilor, nu ținea concilii universale, pentru că nu avea nevoie de ele ; Biserica orientală de azi, paralizată și dezmembrată, *nu poate s-o facă*, deși are nevoie. De aici, următoarea alternativă : sau mărturisim, odată cu sectarii avansați, că Biserica și-a pierdut de cîtva timp caracterul ei divin și că nu mai există cu adevărat pe pămînt, sau, ca să evităm o concluzie atât de periculoasă, să recunoaștem că Biserica universală, neavînd organe guvernamentale și reprezentative în Orient, le are în Occident. Asta înseamnă să dăm crezare unui adevăr istoric, mărturisit în zilele noastre chiar de protestanți și anume : papalitatea de azi nu e o uzurpare arbitrară, ci dezvoltarea legitimă a unor principii active dinainte de separarea Bisericii și împotriva căroră Biserica n-a protestat niciodată. Dar, dacă recunoaștem papalitatea drept o instituție legitimă, ce vom face cu „ideea rusă” și cu privilegiul ortodoxiei naționale ? Viitorul nostru religios neputînd găsi un sprijin în Biserica oficială, oare n-am putea să-i căutăm baze mai profunde chiar în sînul poporului rus ?

CAPITOLUL IV

DISIDENȚII RUȘI. ADEVĂRUL DESPRE *RASKOL*. FILARET AL MOSCOVEI ȘI IDEEA SA DESPRE BISERICA UNIVERSALĂ

Dacă am vrea să reducem ortodoxia la ideea națională rusă, sîntem în mod logic împinși să căutăm adevărata expresie a acestei idei la sectarii noștri indigeni și nu în domeniul Bisericii oficiale, de origine greacă și organizată ca la germani de Petru cel Mare. Lipsit de orice principiu determinat și de orice independență practică, acest „Minister al afacerilor spirituale de confesiune ortodoxă” nu face decît să reproducă clericalismul imperial bizantin, temperat de bonomia și indiferența rasei noastre și de birocratismul de tip german al administrației. Făcînd abstracție de cauzele particulare ce au produs acest *raskol*¹ și care nu au decît o importanță istorică, putem spune fără teama de a greși că motivul permanent al acestei schisme naționale e incapacitatea guvernării eclesiastice ruse, la care se adaugă pretențiile exorbitante. Supusă fără rezerve puterii laice și lipsită de orice forță interioară, această Biserică, „stabilită” de țar, abuzează de principiul ierarhic, arogîndu-și asupra poporului o autoritate absolută, ce nu aparține de drept decît Bisericii universale și independente, întemeiată de Hristos. Deșertăciunea acestor pretenții, mai degrabă simțită decît recunoscută, a împins o parte din disidenții noștri la încercări infructuoase în vederea constituirii unei Biserici ortodoxe ruse independente de Stat, în timp ce o altă parte mai numeroasă a declarat pur și simplu că adevărata Biserică a dispărut complet din lume de la 1666, iar noi trăim sub domnia spirituală a Antihristului, cu sediul la Sankt-Petersburg. Iată motivul pentru care partizanii „ideii ruse”

1. Numele generic de *raskol* (schismă) e folosit la noi pentru a-i desemna mai ales pe acei disidenți ce se rup de Biserica oficială din cauza unor chestiuni de rituri; ei mai poartă numele de *staroveri* (vechi credincioși). Separarea s-a produs în anii 1666 și 1667, cînd un conciliu convocat la Moscova a anatemitat vechile rituri.

se feresc să pomenească de *rasskol* și să caute aici această idee enigmatică. O doctrină ce proclamă că monarhia și Biserica din Rusia se află sub domnia absolută a Antihristului și care pune pe seama sfârșitului lumii orice nădejde într-o stare mai bună a lucrurilor, această doctrină, evident, e puțin favorabilă unui patriotism exagerat ce reprezintă Rusia așa cum e, ca pe al doilea Israel, poporul ales al viitorului. Cu toate acestea, nu e lipsit de interes să observăm că tocmai cei care ar vrea să impună Rusiei o misiune religioasă specială (slavofilii) sînt nevoiți să ignore sau să cunoască strîmb singurul fenomen istoric în care spiritul religios al poporului rus s-ar fi manifestat cu o anumită originalitate. Pe de altă parte, unele cercuri ale liberalilor și radicalilor noștri „occiden-taliști”¹ au luat protestantismul nostru național, în ciuda formelor sale barbare, sub protecția lor, cu gîndul să afle în el ideea unui viitor mai bun pentru poporul rus. Neavînd nici un motiv ca să devalorizăm sau să exagerăm acest fenomen caracteristic al istoriei noastre religioase, noi îl putem judeca într-un chip mai obiectiv. Știm prea bine care e partea ce revine ignoranței profunde, tendin-țelor ultra-democratice și spiritului revoltei în originea schismei. N-o să căutăm deci nici un adevăr superior, nici un ideal religios concret. Și totuși, trebuie să constatăm că a existat tot timpul o scînteie din focul sacru în această agitație grosolană, chiar absurdă, a pasiunilor populare. Era setea arzătoare a adevărului religios, nevoia urgentă de o Biserică adevărată și vie. Protestantismul nostru național își îndreaptă atacul împotriva manifestării parțiale și imperfecte a guvernării ecleziastice și nu împotriva principiului Bisericii existente. Chiar și pentru gruparea cea mai avansată a credincioșilor noștri, o Biserică adevărată și organizată e atît de necesară, încît, fără ea, se spune că e domnia Antihristului. Dacă facem abstracție de ignoranța ce-i face să creadă că Rusia e întreaga lume, în centrul tuturor acestor idei bizare se află ideea sau postulatul unei Biserici independente de Stat, strîns legată de viața socială și individuală a poporului, o Biserică liberă, puternică și vie. Atunci cînd, la vederea Bisericii oficiale – ruse și grecești – lipsită de independență și de forță vitală, disidenții noștri declară că ea nu e adevărata Biserică a lui Hristos, atunci ei nu au dreptate.

1. E numele (în rusă, *zapadniki*) pe care-l dăm grupării literare opusă slavofililor, care a adoptat principiile civilizației europene.

CAPITOLUL IV

DISIDENȚII RUȘI. ADEVĂRUL DESPRE *RASKOL*. FILARET AL MOSCOVEI ȘI IDEEA SA DESPRE BISERICA UNIVERSALĂ

Dacă am vrea să reducem ortodoxia la ideea națională rusă, sîntem în mod logic împinși să căutăm adevărata expresie a acestei idei la sectarii noștri indigeni și nu în domeniul Bisericii oficiale, de origine greacă și organizată ca la germani de Petru cel Mare. Lipsit de orice principiu determinat și de orice independență practică, acest „Minister al afacerilor spirituale de confesiune ortodoxă” nu face decît să reproducă clericalismul imperial bizantin, temperat de bonomia și indiferența rasei noastre și de birocratismul de tip german al administrației. Făcînd abstracție de cauzele particulare ce au produs acest *raskol*¹ și care nu au decît o importanță istorică, putem spune fără teama de a greși că motivul permanent al acestei schisme naționale e incapacitatea guvernării ecleziastice ruse, la care se adaugă pretențiile exorbitante. Supusă fără rezerve puterii laice și lipsită de orice forță interioară, această Biserică, „stabilită” de țar, abuzează de principiul ierarhic, arogîndu-și asupra poporului o autoritate absolută, ce nu aparține de drept decît Bisericii universale și independente, întemeiată de Hristos. Deșertăciunea acestor pretenții, mai degrabă simțită decît recunoscută, a împins o parte din disidenții noștri la încercări infructuoase în vederea constituirii unei Biserici ortodoxe ruse independente de Stat, în timp ce o altă parte mai numeroasă a declarat pur și simplu că adevărata Biserică a dispărut complet din lume de la 1666, iar noi trăim sub domnia spirituală a Antihristului, cu sediul la Sankt-Petersburg. Iată motivul pentru care partizanii „ideii ruse”

1. Numele generic de *raskol* (schismă) e folosit la noi pentru a-i desemna mai ales pe acei disidenți ce se rup de Biserica oficială din cauza unor chestiuni de rituri; ei mai poartă numele de *staroveri* (vechi credincioși). Separarea s-a produs în anii 1666 și 1667, cînd un conciliu convocat la Moscova a anatemitizat vechile rituri.

se feresc să pomenească de *rasskol* și să caute aici această idee enigmatică. O doctrină ce proclamă că monarhia și Biserica din Rusia se află sub domnia absolută a Antihristului și care pune pe seama sfârșitului lumii orice nădejde într-o stare mai bună a lucrurilor, această doctrină, evident, e puțin favorabilă unui patriotism exagerat ce reprezintă Rusia așa cum e, ca pe al doilea Israel, poporul ales al viitorului. Cu toate acestea, nu e lipsit de interes să observăm că tocmai cei care ar vrea să impună Rusiei o misiune religioasă specială (slavofilii) sînt nevoiți să ignore sau să cunoască strîmb singurul fenomen istoric în care spiritul religios al poporului rus s-ar fi manifestat cu o anumită originalitate. Pe de altă parte, unele cercuri ale liberalilor și radicalilor noștri „occidentaliști”¹ au luat protestantismul nostru național, în ciuda formelor sale barbare, sub protecția lor, cu gîndul să afle în el ideea unui viitor mai bun pentru poporul rus. Neavînd nici un motiv ca să devalorizăm sau să exagerăm acest fenomen caracteristic al istoriei noastre religioase, noi îl putem judeca într-un chip mai obiectiv. Știm prea bine care e partea ce revine ignoranței profunde, tendințelor ultra-democratice și spiritului revoltei în originea schismei. N-o să căutăm deci nici un adevăr superior, nici un ideal religios concret. Și totuși, trebuie să constatăm că a existat tot timpul o scînteie din focul sacru în această agitație grosolană, chiar absurdă, a pasiunilor populare. Era setea arzătoare a adevărului religios, nevoia urgentă de o Biserică adevărată și vie. Protestantismul nostru național își îndreaptă atacul împotriva manifestării parțiale și imperfecte a guvernării ecleziastice și nu împotriva principiului Bisericii existente. Chiar și pentru gruparea cea mai avansată a credincioșilor noștri, o Biserică adevărată și organizată e atît de necesară, încît, fără ea, se spune că e domnia Antihristului. Dacă facem abstracție de ignoranța ce-i face să creadă că Rusia e întreaga lume, în centrul tuturor acestor idei bizare se află ideea sau postulatul unei Biserici independente de Stat, strîns legată de viața socială și individuală a poporului, o Biserică liberă, puternică și vie. Atunci cînd, la vederea Bisericii oficiale – ruse și grecești – lipsită de independență și de forță vitală, disidenții noștri declară că ea nu e adevărata Biserică a lui Hristos, atunci ei nu au dreptate.

1. E numele (în rusă, *zapadniki*) pe care-l dăm grupării literare opusă slavofililor, care a adoptat principiile civilizației europene.

Adevărul negativ despre *raskol* rămîne același. Nici persecuțiile sîngeroase din secolele trecute, nici asuprirea birocratică modernă, nici polemica oficială a clerului nostru, nu influențează această teză absolut convingătoare : *Nu există guvernare cu adevărat spirituală în Biserica greco-rusă*. Însă adevărul protestantismului nostru național nu se întinde mai departe. De îndată ce credincioșii, părăsind calea simplei negații, pretind că dețin soluția pentru nevoile lor religioase și că înfăptuiesc idealul lor ecleziastic, ei cad pe panta contradicțiilor și a absurdităților evidente, făcînd jocul adversarilor. E ușor pentru aceștia să dovedească în fața *popovți-lor*¹ că o societate religioasă care a fost vreme de secole lipsită de episcopat și n-a restabilit decît în parte această instituție fundamentală cu ajutorul procedeeelor anticanonice, nu poate fi adevărata continuatoare a vechii Biserici și unica păstrătoare a tradiției ortodoxe. La fel de ușor e să decreteze, în fața *bezpopovți-lor*², că domnia lui Antihrist nu poate dura la nesfîrșit și că, pentru a fi consecvenți, acești disidenți ar trebui să renege nu numai actuala Biserică, ci și pe aceea din vremurile de odinioară care, după părerea lor, a fost distrusă în anul de grație 1666 ; căci o Biserică asupra căreia s-au abătut semnele iadului nu poate să fi fost adevărata Biserică a lui Hristos.

Ca fapt istoric, disidența și miile de martiri – și în asta constă importanța sa – constituie o dovadă a profunzimii sentimentului religios la poporul rus, a viului interes pe care i-l inspiră ideea teocratică a Bisericii. Dacă, pe de o parte, e bine că majoritatea populației a rămas credincioasă Bisericii oficiale care, în ciuda absenței unei guvernări ecleziastice legitime³, a păstrat totuși succesiunea apostolică și validitatea Sfîntelor Taine, pe de altă parte ar fi deplorabil ca întregul popor rus să se mulțumească doar cu o asemenea Biserică oficială : ar fi o dovadă că nu există nici

1. Grupare moderată care, prin mijloace ilegitime, se află în posesia unui sacerdoțiu din 1848 și chiar a unui episcopat (cu centrul în Austria, la Fontana Alba).

2. Grupare radicală care crede că sacerdoțiul și Sfintele Taine, cu excepția botezului, au dispărut complet din anul 1666.

3. Numirea tuturor episcopilor noștri se face într-un fel cu totul prohibit și condamnat de cel de-al treilea canon de la al șaptelea conciliu ecumenic – canon care, din punctul de vedere al Bisericii noastre, n-a putut fi niciodată abrogat (în lipsa conciliilor ecumenice ulterioare). O să mai revenim asupra acestui subiect.

un viitor religios în care să ne punem speranțele. Protestul vehement și susținut al milioanei de țărani ne face să întrezărim primenirea vieții noastre ecleziastice. Însă caracterul eminent negativ al acestei mișcări religioase e o dovadă grăitoare că poporul rus, la fel ca oricare altă putere omenească abandonată propriilor sale mijloace, nu e în stare să-și ducă la îndeplinire idealul suprem. Toate aspirațiile și încercările pentru o Biserică adevărată nu denotă decît o capacitate religioasă *pasivă* care, pentru a se realiza efectiv într-o formă organică determinată, așteaptă un act de primenire morală venind nu de la elementul național și popular.

- Dacă Biserica oficială guvernată de un funcționar civil nu e decît o instituție de Stat, o ramificație secundară a administrației birocratice, Biserica la care visau disidenții noștri n-ar fi decît o Biserică națională și democratică. Și de o parte și de cealaltă, ceea ce lipsește este ideea *Bisericii universale*. Crezul ce se referă la *unica* Biserică, sfîntă, *catolică* și apostolică, deși psalmodiat la fiecare slujbă și recitat la fiecare botez, rămîne literă moartă pentru vechii ortodocși, la fel ca și pentru „Biserica dominantă”. La primii, Biserica e poporul rus în totalitatea lui, pînă în vremea patriarhului Nikon și, după el, în partea sa rămasă credincioasă vechiului rit național. În ceea ce-i privește pe teologii Bisericii oficiale, ideile lor asupra acestui subiect sînt pe cît de vagi, pe atît de contradictorii. Dar ceea ce se regăsește în variațiile lor și ce e comun, în ciuda tuturor diferențelor, e absența unei credințe pozitive în Biserica universală. Ca să nu ne oprim decît la un singur scriitor ce face cît mai mulți la un loc, iată teoria despre Biserică expusă de abilul Filaret, arhiepiscop al Moscovei, în una din lucrările sale cele mai importante¹.

Adevărata Biserică creștină cuprinde toate celelalte Biserici în concepția cărora Iisus Hristos s-a arătat în „carne și oase”. *Doctrina* tuturor acestor societăți religioase e în fond același *adevăr* divin ; dar poate fi amestecată cu opiniile și greșelile oamenilor. De aceea, în *învățăturile* acestor Biserici e o diferență de mai multă sau mai puțină puritate. Doctrina Bisericii orientale e mai pură decît altele și chiar poate fi considerată drept cea mai pură, de vreme ce nu asociază adevărului divin nici o opinie omenească.

1. *Convorbire dintre un examinator și un convins despre adevărul Bisericii orientale.*

Dar cum fiecare comunitate religioasă are absolut aceeași pretenție la o deplină puritate de credință și doctrină, nu e cazul să le judecăm pe celelalte, ci trebuie să lăsăm judecata definitivă pe seama Spiritului lui Dumnezeu ce guvernează Bisericile.

Iată concepția lui Filaret ; cea mai importantă parte a clerului rus judecă la fel. Ceea ce e deschis și conciliant în acest mod de a privi lucrurile nu-i poate acoperi defectele esențiale. Principiul unității și al universalității Bisericii nu e legat aici decît de fondul comun al credinței creștine (dogma Încarnării). Dar această credință cu adevărat fundamentală în Iisus Hristos, Omul-Dumnezeu, nu e considerată ca simbul viu și roditor al dezvoltării ulterioare : teologul moscovit vrea să vadă în el unitatea definitivă a lumii creștine, singura pe care o crede necesară. Se mulțumește să facă abstracție de actualele diferențe din religia creștină și se declară satisfăcut de unitatea pur teoretică obținută în felul acesta. E unitatea indiferenței, o unitate goală, ce nu presupune nici un liant organic și nici o comuniune efectivă între celelalte Biserici. Biserica universală e redusă la ceva rațional. Părțile sînt reale, dar ansamblul nu e decît o abstracție subiectivă. Dacă n-a fost așa dintotdeauna, dacă Biserica în totalitatea ei a fost altădată un corp viu, acesta e astăzi pradă morții și descompunerii : acum, doar părțile separate se manifestă, în timp ce unitatea lor substanțială a dispărut în zonele lumii invizibile.

Această idee a *Bisericii moarte* nu e numai o consecință ce pare a fi implicit cuprinsă în tezele ilustrului nostru teolog : a avut grijă să ne descrie Biserica universală așa cum a conceput-o, sub imaginea unui corp neînsuflețit format din elemente eterogene și dispartate. I-a venit inspirația să aplice Bisericii lui Hristos și fazelor din existența sa istorică viziunea idolului povestită în cartea lui Daniel. Capul aurit al idolului e Biserica creștină *primitivă* ; pieptul și brațele de argint reprezintă „Biserica ce se fortifică și se extinde” (epoca martirilor) ; pîntecul de aramă e „Biserica îmbogățită” (triumful creștinismului, epoca marilor învățați ai Bisericii). În sfîrșit, Biserica de astăzi – „Biserica divizată și separată” – e reprezentată de cele două picioare, împreună cu degetele, în care *lutul* e amestecat cu *fierul de mîna oamenilor*. Ca să acceptăm cu seriozitate acest sinistru simbol, trebuie să renegăm Biserica Domnului întemeiată odată pentru totdeauna, Biserică unică, infailibilă și statornică. Autorul a simțit acest lucru și, în edițiile

ulterioare ale lucrării sale, a eliminat toată această alegorie, dar n-a găsit altceva cu care s-o înlocuiască. În rest, limitînd aplicarea acestei imagini la Biserica oficială greco-rusă, trebuie să mărturisim că eminentului reprezentant al acestei instituții nu i-a lipsit nici spiritul, nici imparțialitatea. Fierul și lutul amestecate de mîna oamenilor – violența și neputința și o unitate artificială, care nu așteaptă decît un șoc ca să se prefacă în praf – oare există altă imagine mai bună pentru a descrie starea actuală a instituției noastre eclesiastice ?

CAPITOLUL V

SLAVOFILII RUȘI ȘI IDEILE LOR DESPRE BISERICĂ. OBSERVAȚII CRITICE

Fără să vrea, Filaret a dezvăluit adevărata stare a Bisericii orientale separate. Slavofilii au vrut să acopere acest fapt cu vălul transparent al unei teorii idealiste despre Biserică, „în unitatea ei liberă și vie, întemeiată pe grația divină și pe mila creștină”. Ca idee generală a Bisericii sub aspectul unui organism moral, doctrina slavofililor e perfect adevărată, ei avînd marele merit de a fi insistat *în principiu* asupra unității esențiale și indivizibile a acestui organism, unitate atît de prost cunoscută de către teologii noștri oficiali și de disidenții noștri. În rest, cei care ar fi de părere că slavofilii, expunînd *ideea pozitivă a Bisericii universale*, se complac în generalități și lucruri vagi, vor găsi aceeași idee despre Biserică, dezvoltată cu mai multă amploare și claritate de către anumiți scriitori catolici, mai ales de ilustrul Moehler în admirabila sa lucrare *Die Symbolik der Christlichen Kirche*¹.

Biserica e una singură, acesta e titlul pe care Komiakov (conducătorul cercului slavofil din Rusia) l-a dat unui opuscul dogmatic care, deși nu prea valoros, merită să fie consemnat ca singura încercare din partea slavofililor de a-și preciza și sistematiza ideile teologice. Unitatea Bisericii e determinată de unitatea grației divine care, ca să pătrundă în oameni și să-i transforme în Biserică a lui Dumnezeu, cere de la ei fidelitate față de tradiția comună, milă fraternală și *liberul consimțămînt* al conștiințelor individuale reprezentînd garanția definitivă a adevărului credinței lor. Mai ales asupra acestui ultim aspect insistă slavofilii, definind adevărata Biserică drept *sinteza spontană și interioară a unității și a libertății în spiritul carității*.

1. Această lucrare e elogiată și adesea citată în *Praelectiones theologicae* ale dogmaticului oficial al Bisericii latine, răposatul părinte Perrone (profesor la *Collegium romanum* și membru al Societății lui Iisus).

Ce-ar mai fi de spus în legătură cu un asemenea *ideal* ? Care e romano-catolicul care, dacă i s-ar arăta întreaga omenire sau o parte considerabilă din ea pătrunsă de iubirea divină și de mila frățească, neavînd decît un suflet și o singură inimă și rămînînd astfel într-o contopire liberă și cu totul interioară – care e, spunem, romano-catolicul care ar vrea să impună unei asemenea societăți autoritatea exterioară și obligatorie a unei puteri religioase publice ? Există oare catolici care cred că serafimii și heruvimii au nevoie de un papă care să-i conducă ? Pe de altă parte, unde e protestantul care, constatînd adevărul definitiv dobîndit în mod real prin „pietatea desăvîrșită”, ar pune accent pe liberul arbitru ?

Contopirea cu adevărat liberă și interioară a oamenilor cu Divinitatea și cu ei înșiși – iată scopul suprem, portul către care navigăm. Frații noștri occidentali nu sînt de acord între ei în legătură cu cele mai bune mijloace de a izbuti acest lucru. Catolicii cred că e *mai sigur* să traversăm marea împreună într-o ambarcațiune folosită și mai înainte, construită de un meșter celebru, condusă de un pilot priceput și înzestrată cu tot necesarul în vederea călătoriei. Protestanții, dimpotrivă, pretind că fiecare trebuie să-și construiască o nacelă pe socoteala lui, ca să *poată pluti cu mai multă libertate*. Asupra acestei din urmă opinii, oricît de eronată ar fi, mai e de discutat. Dar ce-am putem noi întreprinde împotriva așa-numiților ortodocși, potrivit cărora adevăratul mijloc de a sosi în port e acela de a-și închipui că au și ajuns ? Prin asta, se cred deasupra comunităților occidentale care, la drept vorbind, n-au pus niciodată sub semnul bănuielii faptul că marea chestiune religioasă se poate rezolva atît de ușor.

Biserica e una singură și indivizibilă ; asta n-o împiedică să aibă domenii distincte care nu trebuie separate, ci doar diferențiate, pentru a ajunge vreodată să înțelegem ceva din trecut și din prezent, sau să facem ceva pentru viitorul religios al omenirii. Absoluta perfecțiune nu poate aparține decît părții superioare a Bisericii, ce și-a însușit deja și asimilat definitiv plenitudinea grației divine (Biserica triumfătoare sau domnia gloriei). Între acest domeniu divin și elementele pur terestre ale lumii vizibile, se află organismul divino-uman al Bisericii, invizibil în puterea sa mistică și vizibil în manifestările sale actuale, participînd atît la desăvîrșirea celestă, cît și la condițiile existenței materiale. La Biserica propriu-zisă ne referim noi. Ea nu e desăvîrșită în sens absolut, ci

trebuie să aibă toate mijloacele necesare ca să înainteze în siguranță către idealul suprem – perfectă comuniune a tuturor creaturilor în Dumnezeu – depășind obstacolele și nenumăratele dificultăți, prin lupte, încercări și slăbiciuni omenești.

Biserica nu aici, pe pământ, are unitatea desăvârșită a Împărăției celeste ; totuși, trebuie să aibă o anume unitate reală, un liant, deopotrivă organic și spiritual, care s-o facă să fie o instituție solidă, un corp viu și o individualitate morală. Cu toate că acum nu cuprinde concret toată seminția umană, ea e *universală*, alfta vreme cît nu poate fi exclusiv legată de o națiune sau de un grup oarecare de națiuni, ci trebuie să aibă un centru internațional de unde să se răspîndească pretutindeni. Pentru asta, Biserica de pe pământ, întemeiată pe revelația divină și fiind păstrătoarea tradiției, nu posedă cunoașterea absolută și imediată a tuturor adevărilor ; însă e *infaibilă*, adică nu se poate înșela stabilind la un moment dat cutare sau cutare adevăr religios și moral, a cărui cunoaștere explicită i-a devenit necesară. Biserica de pe pământ nu e cu desăvîrșire liberă, pentru că e supusă condițiilor existenței finite, dar trebuie să aibă destulă *independență* ca să poată lupta în continuare, în mod activ, împotriva puterilor dușmane, ca să nu permită forțelor iadului să triumfe.

Astfel este adevărata Biserică de pe pământ, care a primit de la Dumnezeu, cu toate că e imperfectă în elementele sale umane, dreptul, puterea și toate mijloacele necesare pentru *formarea* omenirii și *călăuzirea* ei către țelul său definitiv. Dacă nu era una singură și universală, n-ar fi putut servi drept bază comuniunii tuturor popoarelor – și în asta constă misiunea ei principală. Dacă nu era infaibilă, n-ar fi știut să călăuzească omenirea pe calea cea dreaptă ; ar fi fost ca un orb conducînd alt orb. În sfîrșit, dacă nu era independentă, n-ar fi putut duce la îndeplinire nici una din funcțiile ei sociale și, devenind instrumentul puterilor din secolul acesta, nu și-ar realiza pe deplin misiunea.

După cît se pare, caracterele esențiale și necesare ale adevăratei Biserici sînt suficient de clare și determinate. Și totuși, noii ortodocși, după ce au confundat în mintea lor nebuloasă latura divină cu cea terestră a Bisericii, nu întîmpină nici o greutate în identificarea acestui ideal confuz cu Biserica orientală de astăzi, Biserica greco-rusă, așa cum o vedem... Ei susțin că e singura și unica Biserică a lui Dumnezeu, adevărata Biserică universală,

considerînd că toate celelalte comunități nu sînt decît asociații anticreștine. Astfel, deși acceptă *în principiu* ideea Bisericii universale, slavofilii o reneagă *în fapt*, reducînd universalitatea creștină la o Biserică separată care, de altfel, e departe de a înfăptui idealul mărturisit. În gîndirea lor, adevărata Biserică e, o știm prea bine, „sinteza organică a libertății și unității în caritate” ; oare în Biserica greco-rusă trebuie să căutăm această sinteză ? Să fim serioși !

CAPITOLUL VI

LIBERTATE RELIGIOASĂ ȘI LIBERTATE ECLEZIASTICĂ

În domeniul religiei și al Bisericii, prin *libertate* pot fi înțelese două lucruri diferite : 1) independența *corpului ecleziastic* (atît clerul cît și credincioșii) în raport cu puterea exterioară a Statului ; 2) independența *indivizilor* în materie de religie, adică dreptul acordat fiecăruia de a aparține *după dorință* cutărei sau cutărei comuniuni, de a trece liber de la una la alta sau de a nu aparține nici uneia și de a îmbrățișa *fără consecințe* orice fel de credințe și idei religioase, atît pozitive, cît și negative¹. Pentru a evita orice confuzie, o vom numi pe prima – *libertate ecleziastică* și pe cea de-a doua – *libertate religioasă*². Orice Biserică presupune o seamă de credințe comune și cine nu le îmbrățișează nu se poate bucura în sînul comunității de aceleași drepturi ca și credincioșii. Puterea de a acționa prin toate mijloacele spirituale împotriva membrilor necredincioși, pentru a-i exclude definitiv din comunitate, e unul din atributele esențiale ale libertății *ecleziastice*. Libertatea *religioasă* nu e de competența Bisericii decît în chip indirect ; numai puterea temporală a Statului poate admite direct sau poate limita dreptul supușilor de a îmbrățișa deschis orice credință în materie de religie. Biserica nu poate să exercite decît o influență morală, ca să determine Statul să fie mai mult sau mai puțin tolerant. Nici o Biserică n-a fost indiferentă la propaganda credințelor străine, ce amenința să-i corupă pe credincioșii ei. Ce fel de arme trebuie să folosească Biserica în lupta împotriva duș-

1. Nu-i nevoie să vorbim aici de un al treilea fel de libertate, aceea a diferitelor culte recunoscute de Stat. O anume libertate a cultelor (în *statu quo*-ul lor) e impusă prin forța lucrurilor unui Imperiu care, ca Rusia, numără mai mult de treizeci de milioane de supuși în afara Bisericii principale.

2. Termenii folosiți în acest ultim sens – *libertatea de conștiință* și *libertatea de confesiune* – ar trebui respinși ca fiind improprii : conștiința e întotdeauna liberă și nimeni nu poate împiedica un martir să-și mărturisească liber credința.

manilor ei ? Oare trebuie să se recurgă la mijloacele spirituale ale persuasiunii sau trebuie să se *apropie de Stat*, ca să profite de armele sale materiale – constrângerea și persecuția ? Aceste două feluri de a lupta împotriva dușmanilor Bisericii nu se exclud cu totul. Se poate face distincție (dacă avem însușirile necesare pentru aceasta) între greșeala intelectuală și reaua voință și, acționând prin persuasiune împotriva celei dintîi, să ne apărăm de cealaltă smulgîndu-i mijloacele de a înfăptui răul¹. Însă există o condiție absolut necesară pentru ca lupta spirituală să poată fi *cu puțință* : aceea ca Biserica, ea însăși, să fie posesoarea libertății *ecleziastice*, să nu fie supusă Statului. Cine are mîinile legate și nu se poate apăra prin propriile mijloace, e nevoit să recurgă la ajutorul altuia. O Biserică a Statului, complet supusă puterii laice, care nu există decît prin ea însăși, a abdicat de la puterea sa spirituală și nu poate fi apărată cu succes decît cu arme materiale².

În secolele trecute, Biserica romano-catolică (ce și-a disputat tot timpul libertatea ecleziastică și care n-a fost niciodată o Biserică a Statului), luptînd împotriva dușmanilor săi cu armele spirituale ale învățaturii și predicii, autoriza statele catolice să slujească prin arme temporale cauza unității religioase. Astăzi nu mai există state catolice ; în Occident, Statul e ateu, iar Biserica romană continuă să existe și să prospere slujindu-se numai de arme spirituale, de autoritatea morală și de libera propovăduire a principiilor sale. O ierarhie ce s-a abandonat puterii temporale, dovedind că i-a lipsit puterea interioară, cum ar putea ea oare să-și exercite autoritatea morală de la care a abdicat ? Instituția noastră ecleziastică actuală a îmbrățișat exclusiv interesele Statului, pentru ca să primească de la el garanția existenței sale amenințată de disidenți. Scopul fiind pur material, mijloacele nu pot avea un caracter diferit. Măsurile

1. *Admitem* în principiu această distincție (*in abstracto*), dar departe de noi s-o recomandăm ca regulă practică.

2. Acest lucru e mărturisit cu multă naivitate de chiar scriitorii noștri ecleziaști. De pildă, într-o serie de articole din *Revista ortodoxă* (*Pravoslavnoie Obozrenie*) privind lupta clerului rus împotriva disidenților, autorul (Cistiakov), după ce a expus faptele episcopului Pitirim (din Nijni-Novgorod), al cărui zel a fost susținut invariabil de trupele vice-gubernatorului Rjevski, ajunge la concluzia că succesul celebrului misionar se datorează recurgerii la puterea laică și la dreptul de a-i determina *cu forța* pe disidenți să-i asculte predica (*Prav. Obozr.* octombrie, 1887, p.348). Putem găsi mărturii asemănătoare despre misiunile contemporane în rîndul paginilor din Siberia orientală, în aceeași *Revistă* (anul 1882).

de constrângere și de violență consemnate în Codul penal al Imperiului sînt în fond singurele arme defensive pe care *ortodoxia noastră prin intermediul Statului*, știe să le opună atît disidenților autohtoni, cît și comunităților străine care ar vrea să-și dispute imperiul sufletelor. Dacă agenții clericali au făcut în ultima vreme cîteva încercări de a lupta împotriva sectarilor prin intermediul discuțiilor semi-publice¹, lipsa bunei credințe ce se observă în aceste dezbateri – în care una din părți e predestinată să greșească și nu poate spune decît ceea ce adversarii îi dau voie – n-a slujit decît la a scoate în relief neputința morală Bisericii, prea îngăduitoare în privința puterilor terestre ca să fie respectată și prea implacabilă în privința sufletelor ca să fie iubită. Tot ea va fi aceea care va realiza libera comuniune a conștiințelor întru spiritul carității !

În polemica lor anticatolică, slavofilii au avut grijă să confunde libertatea ecleziastică și libertatea religioasă. Cum Biserica catolică n-a fost tot timpul tolerantă și n-a admis principiul indiferenței în materie de religie, ar fi fost prea ușor de vorbit împotriva despotismului roman, trecînd sub tăcere prerogativa libertății *ecleziastice*, pe care numai catolicismul a păstrat-o dintre toate comunitățile creștine. Însă cînd e vorba de propria noastră cauză, confuzia între aceste două libertăți nu slujește la nimic, de vreme ce e clar că n-o avem nici pe una, nici pe cealaltă. Nimeni n-a expus acest trist adevăr cu mai multă vehemență și înflăcărare decît răposatul J. Aksakov, ultimul reprezentant eminent al vechii școli slavofile. N-avem decît să cităm cîteva pasaje remarcabile din scrierile sale².

1. Am luat parte la „convorbirile (*sobesedovania*) cu vechii credincioși” la Kazan, Kaluga și, mai ales, la Moscova. În ciuda condițiilor supărătoare ale acestor dispute și a reținerii conducătorilor disidenților, nu întotdeauna reprezentanții Bisericii oficiale au avut avantaj. Cei de la ziarul „Vocea Moscovei” (*Golos Moskvi*), ce a îndrăznit să tipărească (în 1885) notițe stenografice despre aceste dezbateri, au avut pentru ce se căi de îndrăzneala lor. Ziarul nu mai există acum.

2. Aksakov a fost mult timp urmărit de administrația rusă pentru sinceritatea criticilor sale. Doar în ultimii ani din viață s-a bucurat, împreună cu Katkov, de privilegiul de a-și expune liber gîndurile – privilegiu exclusiv al celor doi care a murit odată cu ei.

CAPITOLUL VII

J.S. AKSAKOV, DESPRE BISERICA OFICIALĂ ÎN RUSIA

„Eghileții (*achselband*) cu care a fost decorat (sub Pavel I) Monseniorul Irineu, arhiepiscop de Pskov și membru al Sfântului Sinod, ilustrează într-o manieră semnificativă raporturile dintre Biserică și Stat în Rusia. Această decorație laică și chiar militară de pe sutana arhiepiscopului nu trebuie să ni se pară ciudată : ea dovedește numai că ideea fundamentală despre organizarea noastră ecleziastică a cunoscut, începînd cu Petru cel Mare, dezvoltări firești¹. Se știe că Biserica rusă e condusă de un consiliu administrativ numit *colegiu spiritual* sau *Sfîntul Sinod*, ai cărui membri sînt numiți de împărat și subordonați unui funcționar civil sau militar (reprezentantul superior al Sfîntului Sinod) care are inițiativa guvernării ecleziastice. Diocezele (eparhiile) sînt conduse nominal de episcopi, numiți de șeful Statului la recomandarea Sinodului, adică a reprezentantului superior ce-i rotește apoi după bunul său plac.

Gradele ierarhice ale clerului au fost consemnate în «Tabela rangurilor» și puse în legătură directă cu gradele militare. Un mitropolit e echivalentul unui mareșal («general plin», după expresia rusă), un arhiepiscop este echivalentul unui general de divizie («general-locotenent»), un episcop unui general de brigadă («general-maior»). Iar preoții, cu puțin zel, pot ajunge la gradul de colonel. Pavel I a fost consecvent decorînd cu șnururi militare înaltele fețe bisericești.²

Oare toate acestea sînt detalii ne semnificative, lucruri exterioare ? În acest exterior se reflectă starea interioară a Bisericii noastre. Puși în slujba Statului, slujitorii altarului se consideră ei înșiși funcționarii și instrumentele puterii laice. Dacă această putere

1. Culegerea completă a operelor lui J.S. Aksakov, t.IV, p.119.

2. Aksakov – *Ibid*, p.120.

recompensează serviciile clerului cu decorații laice, înseamnă că însuși clerul e avid de asemenea recompense.¹ Încă din primii ani ai existenței sale, Sinodul de la Sankt-Petersburg a ținut să-și afirme caracterul de instituție imperială, neratînd ocazia să considere puterea temporală drept adevărata sursă a autorității sale. În toate actele din această perioadă se reamintește faptul că e «alăturat» (*povelieno*) de suveran în fața lumii întregi, a «persoanelor de orice rang, ecleziaști și laici, ce consideră Sinodul drept o guvernare importantă și puternică» și nu trebuie coborîtă «demnitatea ce i s-a acordat de către Majestatea Sa țaristă». Ne dăm seama cu ușurință că elementul temporal pe care Sinodul credea că se poate baza a trebuit în mod necesar să prevaleze asupra celorlalte elemente, aservindu-și complet această instituție hibridă care, afirmîndu-se ca organul puterii laice, rîvnea nici mai mult nici mai puțin la autoritatea unui conciliu². Demnitatea acordată de Majestatea Sa țaristă nu putea fi știrbită de nimeni – cu excepția Majestății Sale. În felul acesta, reprezentantul superior Jakovlev a obținut un ordin imperial ce interzicea categoric Sinodului să întrețină o corespondență imediată cu oricine : toate comunicările («orice hîrtie», după expresia rusă) cu privire la treburile bisericești trebuiau să fie transmise reprezentantului.

Astfel, Biserica noastră, în afara guvernării, apărea ca un soi de birou sau cancelarie mare care aplica pentru oficiul păstorului turmei lui Hristos toate procedeele birocratismului german, cu ipocrizia oficială inerentă³. Conducerea ecleziastică fiind organizată ca un departament al administrației laice, iar preoții numărîndu-se printre slujitorii Statului, însăși Biserica e redusă la funcția unei puteri laice sau, pur și simplu, se pune în slujba Statului. (Cu «drepturile și privilegiile fîscului (*kazna*)» pe care codul rus le atribuie Bisericii stabilite, elementul fiscal (*kazenny*) a pătruns în viața sa internă.) Aparent, nu s-a făcut altceva decît să se introducă ordinea necesară în sînul Bisericii ; dar i s-a luat sufletul. Idealului unei guvernări cu adevărat spirituale i s-a substituit acela al unei ordini pur formale și exterioare. Nu e vorba numai de puterea laică, ci mai ales de *ideile laice* care au pătruns în mediul nostru ecleziastic, punînd atît stăpînire pe sufletul și

1. Aksakov – *Ibid*, p.121.

2. *Ibid*, p.122.

3. *Ibid*, p.124.

spiritul clerului nostru, încît misiunea Bisericii în sensul ei adevărat și viu nu le e prea clară.”¹

Această aserțiune e confirmată de o întreagă masă de tratate și proiecte ale reformei ecleziastice pe care gruparea „inteligentă și progresistă” a clerului nostru le-a trimis lui Aksakov și care, fără excepție, aveau același caracter de secularism antireligios².

„Pentru a însufleși zelul predicatorilor, unii recomandă un nou sistem de recompense oficiale, cu ajutorul decorațiilor speciale. Alții insistă asupra necesității garanțiilor formale asigurate de Stat, ca să apere clerul de jos de puterea episcopală. Mai sînt unii care leagă viitorul nostru religios de creșterea veniturilor ecleziastice, vînd în scopul acesta ca Statul să acorde Bisericilor monopolul asupra anumitor ramuri din industrie. Sînt unii ce propun introducerea de taxe stabile pentru administrarea Sfintelor Taine... Unii merg pînă la a afirma că viața noastră religioasă nu este îndeajuns de organizată de conducere și cer un nou cod de legi și de reguli pentru Biserică. Și totuși, în actualul Cod imperial există mai bine de o mie de articole hotărînd tutela Statului asupra Bisericii și precizînd atribuțiile poliției în domeniul credinței și al carității.

Guvernarea laică e declarată de Codul nostru păstrătoare dogmelor credinței dominante și a dreptei organizări întru Sfînta Biserică ? Îl vedem pe acest gardian cu spada ridicată, gata să pedepsească pentru orice infracțiune ortodoxia stabilită mai puțin cu asistența Sfîntului Duh și mai mult cu aceea a legilor penale ale Imperiului rus³.

Reprezentantul superior al Sinodului, ca șef responsabil al Bisericii, prezintă în fiecare an împăratului o dare de seamă despre această instituție. Nu e nici o diferență în privința formei și stilului acestor dări de seamă și cele ale altor ministere, de pildă *Ministerul căilor de comunicație*. Sînt aceleași capitole și subcapitole ; doar că, în locul titlurilor : «șosele», «căi ferate», «fluvii navigabile», darea de seamă a reprezentantului superior cuprinde rubricile : «afirmarea și propagarea credinței», «activitatea pastorală», «manifestările sentimentului religios, ale devotamentului pentru persoana sacră a Majestății Sale», etc.⁴ Darea de seamă din anul

1. Aksakov – *Ibid*, p.125,126.

2. *Ibid*, p.126.

3. *Ibid*, p.84.

4. *Ibid*, p.75.

1866, analizată de Aksakov, se încheie cu această concluzie caracteristică : „Îndatorată, în privința prosperității sale, atenției slăvite a suveranului, Biserica rusă a pășit într-un nou an al existenței sale cu forțe proaspete și promisiuni mai mari pentru viitor.”¹

Biserica și-a pierdut libertatea ecleziastică ; în schimb, Statul i-a garantat existența și calitatea sa de Biserică principală, abolind libertatea religioasă în Rusia. „Acolo unde nu există libertate vie și interioară, spune Aksakov, integritatea exterioară nu poate fi menținută decît prin violență și fraudă.”²

Cuvintele patriotului moscovit sînt aspre, dar întemeiate. Unitatea fragilă și îndoielnică a Bisericii noastre se datorează fraudelor și violențelor apărute sau exercitate de către conducere. De la actele scornite de un conciliu fictiv împotriva unui eretic închipuit³, pînă la falsificările recente în traducerea actelor conciliilor ecumenice (publicată de Academia bisericească din Kazan), orice acțiune ofensivă și defensivă a Bisericii noastre nu e decît o serie de fraude înfăptuite în cea mai deplină siguranță, grație protecției vigilente a cenzurii ecleziastice, ce împiedică orice tentativă de a le scoate la iveală. Violența în materie de credință e recunoscută în principiu și dezvoltată pînă în cele mai mici detalii în Codul nostru penal. Orice persoană care se naște în sînul Bisericii principale sau care s-a convertit la ortodoxie, dacă îmbrățișează o altă religie, fie ea creștină, e acuzată de crimă și trebuie judecată de către tribunal, la fel ca și falsificatorii de bani sau tîlharii la drumul mare. Cel care, fără să folosească nici un mijloc de constrîngere și de violență, numai prin puterea sa de convingere, a reușit să determine pe cineva să-și părăsească religia, e lipsit de drepturi civile și deportat în Siberia sau zvîrlit în închisoare.

Această asprime nu e ceva de care să nu se țină seama la noi ; Aksakov a avut ocazia s-o constate cînd a avut loc cruda persecuție împotriva unei secte protestante din Rusia meridională.

„A suprima cu închisoarea dorința spirituală, atunci cînd nu ai

1. Aksakov – *Ibid*, p.77.

2. *Ibid*, p.100.

3. Mă refer la actele așa-zisului conciliu de la Kiev din 1157, cînd s-au pus în cîrca unui eretic din secolul XII, Martin Armenianul (care de fapt nici n-a existat) toate opiniile „vechilor credincioși” din secolele XVII și XVIII. Această născocire a fost atît de grosolană și neverosimilă, încît pînă și școlii noastre ecleziastice i-a fost rușine la un moment dat. Însă, în ultimul timp, revirimentul obscurantismului oficial a adus din nou pe tapet născocirea episcopului Pitirim (A se vedea articolul din *Prav. Obozr.*, octombrie 1887, p.306, 307, 314).

cu ce s-o satisfaci ; a răspunde cu închisoarea nevoii sincere de credință, problematicei gândirii religioase ce se deșteaptă în om ; a dovedi cu închisoarea adevărul ortodoxiei – înseamnă a mina de la temelie întreaga noastră religie și a depune armele în fața protestantismului triumfător. Cu astfel de mijloace de apărare, cu asemenea procedee de stabilire a adevărului ortodox, zelul pastorilor, devenit superfluu, se risipește imediat ; orice scînteie divină se stinge. Prescripțiile aspre ale conducătorilor ecleziastici care, sub amenințarea cu amenda, silesc clerul să întemeieze școli, nu vor putea niciodată să determine o adevărată instrucție religioasă a poporului și chiar – dar oare nu sîntem prea sceptici ? – chiar recentul *ucaz* ce acordă preoților care lucrează în domeniul educației populare dreptul la crucea Sfintei Ana de gradul al III-lea și la demnitatea de cavaler, va fi insuficient pentru a atrage noi apostoli.”¹

Și totuși, se pare că legile penale sînt cu totul necesare păstrării „Bisericii principale.”

Cei mai sinceri apărători ai acestei Biserici (de pildă, istoricul Pogodin, citat de autorul nostru) mărturisesc că, odată recunoscută în Rusia libertatea religioasă, jumătate din țărani vor trece la *ras-kol*, iar jumătate din clasa superioară (mai ales femeile) va deveni catolică. Ce înțeles are o asemenea mărturie ? întreabă Aksakov : „Că jumătate din membrii Bisericii ortodoxe nu se supun acesteia decît aparent ; că nu sînt reținuți în sînul ei decît de teama caznelor temporale. Iată care e stadiul actual al Bisericii noastre ! O stare dezonorantă, jalnică și înfrîmțătoare. Ce pîngărire a incintei sacre, ce revărsare de ipocrizie care ține loc de adevăr, de teroare în loc de iubire, de corupție sub aparența unei ordini exterioare, de rea credință în apărarea cu violență a adevăratei credințe ; ce negare, chiar în sînul Bisericii, a principiilor vitale ale Bisericii, a rațiunii sale de a exista ! Ce minciună și neîncredere, acolo unde trebuie să se trăiască și să se acționeze în spiritul adevărului și al credinței !... Cu toate acestea, pericolul cel mai grav nu e acela că răul a pătruns printre credincioși, ci că a primit *dreptul de a locui în cetate*, că această stare de lucruri a Bisericii e hotărîtă de lege, că o asemenea anomalie e consecința necesară a *normei* acceptată de Stat și chiar de societatea noastră.”²

1. Aksakov – *Ibid*, p.72.

2. *Ibid*, p.91.

În general, la noi, în Rusia, în treburile bisericești, ca și în celelalte, se încearcă mai ales păstrarea aparenței, a *decorului* ; e de ajuns iubirii noastre față de Biserică, iubirii noastre molatice, credinței noastre trîndave. Noi sîntem cei care închidem ochii și, în teama noastră puerilă de scandal, ne silim să ascundem de noi și de lumea toată răul care, sub aparență convenabilă, roade ca un cancer esența vitală a organismului nostru religios¹. Nicăieri în altă parte nu ni se arată adevărul în asemenea grozăvie ca în domeniul guvernării noastre ecleziastice ; nicăieri în altă parte slugărnicia nu e mai mare decît în sînul ierarhiei noastre spirituale ; nicăieri în altă parte «minciuna salvatoare» nu e practică pe o scară mai largă ca acolo unde orice minciună ar trebui să fie detestată. Nicăieri în altă parte nu sînt acceptate, sub pretextul prudenței, atîtea compromisuri ce coboară demnitatea Bisericii, punînd stăpînire pe autoritatea ei. Principala cauză pentru toate acestea e că nu ne încredem destul în forța adevărului². Mai grav este că avem cunoștință de toate relele Bisericii, ne-am obișnuit cu ele și le acceptăm în liniște. Însă această tihnă rușinoasă, aceste compromisuri dezonorante nu pot menține pacea Bisericii ; pentru cauza adevărului, ele semnifică o înfrîngere, dacă nu chiar o trădare³.

Dacă e să-i credem pe apărătorii Bisericii noastre, aceasta e o turmă mare, dar necredincioasă, al cărei păstor e poliția care, prin forță, prin lovituri de bici, silește să între în țarc oile rătăcite. O asemenea imagine să răspundă ideii adevărate despre Biserica lui Hristos ! Și dacă nu răspunde, înseamnă că nu mai e Biserica lui Hristos, însă atunci ce e ? O instituție a Statului, care poate fi utilă intereselor Statului, disciplinei moravurilor. Să nu uităm că Biserica e un domeniu în care nu poate fi acceptată nici o transformare a bazei morale, în care nici o infidelitate față de principiul însuflețitor nu poate rămîne nepedepsită ; atunci cînd mințim, nu-i mințim pe oameni, ci pe Dumnezeu. Dacă Biserica nesocotește testamentul lui Hristos, atunci devine în întreaga lume fenomenul cel mai steril și mai anormal, condamnat dinainte de Cuvîntul divin⁴. Biserica făcînd parte din Stat, adică din «împărăția acestei

1. Aksakov – *Ibid*, p.42.

2. *Ibid*, p.35.

3. *Ibid*, p.43.

4. *Ibid*, p.91,92.

lumi», a renunțat la misiunea sa și trebuie să împărtășească destinul tuturor împărățiilor de pe lumea asta¹. În ea însăși, nu constituie nici o rațiune de a exista, ci e condamnată la neputință și la moarte².

Conștiința religioasă nu e liberă în Rusia, iar gândirea religioasă rămîne inertă ; suflul morții pune stăpînire pe spiritul însuflețitor, iar sabia spirituală – cuvîntul – se acoperă de rugină, fiind înlocuită de sabia Statului ; în apropierea sălașului Bisericii, în locul îngerilor Domnului, ce păzesc intrările și ieșirile, pot fi văzuți jandarmi și inspectori de poliție – gardienii dogmelor ortodoxe, directorii conștiinței noastre.”³

N-am lăsat uitării faptul că slavofiliii văd în Biserica noastră singura Biserică adevărată a lui Hristos și sinteza vie a libertății și unității întru spiritul carității. Iată concluzia la care ajunge ultimul reprezentant al acestei grupări, după o cercetare imparțială a trebuirilor noastre ecleziastice : „Spiritul adevărului, al carității, al vieții, al libertății – suflul ei salvator e ceea ce lipsește Bisericii ruse.”⁴

Astfel, potrivit mărturiei lipsite de suspiciune a unui ortodox și eminent patriot rus, Biserica noastră națională, *părăsită de Spiritul Adevărului și al Carității*, nu e adevărata Biserică a lui Dumnezeu. Pentru a evita această consecință, există la noi obiceiul de a evoca *ad hoc* amintirea altor Biserici orientale (la care nici nu ne gîndim altcumva). „Nu aparținem, se spune, Bisericii ruse, ci Bisericii ortodoxe și ecumenice orientale.” Se poate lesne judeca faptul că adepții Bisericii orientale *separate* nu cer altceva decît conferirea unei *unități* reale și concrete. Rămîne de văzut dacă această unitate îi aparține efectiv.

1. Aksakov – *Ibid*, p.111.

2. *Ibid*, p.93.

3. *Ibid*, p.83,84.

4. *Ibid*, p.127.

CAPITOLUL VIII

LEGĂTURILE DINTRE BISERICA RUSĂ ȘI BISERICA GREACĂ. BULGARIA ȘI SERBIA

Corpul Bisericii orientale nu e omogen. Dintre diferitele națiuni din care se compune, cele mai importante au conferit numele lor Bisericii, care se numește astfel oficial Biserica *greco-rusă*. Acest dualism național permite atribuirea unei forme concrete problematicii referitoare la unitatea noastră ecleziastică. Important e să știm care e liantul real și concret ce apropie Biserica rusă de cea greacă, pentru a face din ele un singur organism moral. Se spune că rușii și grecii au o credință comună și că în asta constă esențialul. Trebuie să stabilim ce se înțelege prin cuvintele credință sau religie (*vera*). Adevărata credință e aceea care ne învăluie sufletul și se manifestă ca principiu motor și director al existenței noastre. Mărturisirea unei singure și aceleiași credințe *abstracte*, fără a înrîuri conștiința și viața, nu constituie nici o legătură socială, nu poate cu adevărat să unească pe nimeni. Unitatea credinței adevărate devine în mod necesar o unitate concretă și activă, o solidaritate morală și practică.

Dacă Biserica rusă și Biserica greacă nu-și manifestă solidaritatea prin nici o acțiune vitală, „unitatea lor de credință” nu e decît o formulă abstractă ce nu creează nimic și nu îndeamnă la nimic. Un laic, preocupat de probleme religioase, l-a întrebat într-o zi pe mitropolitul Filaret (să nu se mire cititorul că-l pomenim atîta în lucrare ; e singura persoană publică cu adevărat remarcabilă din sînul Bisericii ruse în sec. XIX) – un laic, deci, l-a întrebat pe ilustrul prelat : Ce-am putea face pentru a întări legăturile dintre Biserica rusă și Biserica mamă ? Dar de ce să existe legături între ele ? a replicat autorul *Catehismului greco-rus*. Cu cîțiva ani înainte de această bizară discuție, a avut loc un incident ce a făcut

ca vorbele prudentului arhiepiscop să fie apreciate 'a justa lor valoare. Un membru eminent al Bisericii anglicane și al Universității din Oxford, William Palmer, a vrut să fie admis ca membru al Bisericii ortodoxe. S-a dus în Rusia și Turcia ca să cerceteze starea actuală a Orientului creștin și a se lămuri asupra împrejurărilor care să-i permită apropierea de ortodocșii din Orient. La Sankt-Petersburg și Moscova i s-a spus că nu avea decît să se lepede de erorile protestantismului în fața unui preot care o să-l ungă cu untdelemn sfințit (confirmarea). Dar la Constantinopol a aflat că trebuie să fie din nou *botezat*. Cum se știa creștin și nu găsea nici un motiv de a suspecta validitatea botezului său (recunoscut de altfel de Biserica rusă ortodoxă), a considerat cel de-al doilea botez ca pe un sacrilegiu. Pe de altă parte, nu se putea hotărî să îmbrățișeze ortodoxia potrivit regulilor specifice din Biserica rusă, căci atunci nu devenea ortodox decît pentru Rusia și rămînea păgîn în ochii grecilor. Nu cu Biserica națională, ci cu aceea ortodoxă universală voia el să se unească. Nimeni n-a putut rezolva această dificultate, iar el a devenit romano-catolic¹. Deci există chestiuni în legătură cu care Biserica rusă ar putea și ar trebui să stabilească legături cu metropola ; dacă se evită cu grijă abordarea lor, e din cauză că sîntem siguri dinainte că punînd asemenea probleme nu se ajunge decît la o schismă formală. Ura înverșunată a grecilor față de ruși, la care aceștia răspund cu o ostilitate amestecată cu dispreț — iată ceea ce stabilește adevăratele raporturi dintre cele două Biserici naționale, care oficial rămîn unite din punct de vedere religios. Dar chiar această unitate oficială nu atîrnă decît de un fir, întreaga prudență sacerdotală de la Sankt-Petersburg și Constantinopol nefiind de ajuns pentru a evita ruperea acestei legături fragile. Nu din caritate creștină se vrea menținerea acestui simulacru al unității, ci de teama unei revelații fatale : în ziua rupturii formale dintre Biserica rusă și cea greacă, întreaga lume își va da seama că Biserica orientală ecumenică nu e decît o ficțiune, că nu există decît Biserici naționale izolate în Orient. Iată adevăratul motiv ce impune structurii noastre ierarhice

1. La sfîrșitul volumului vom afla dintr-o notă cîteva detalii istorice în legătură cu cel de-al doilea botez în Biserica greco-rusă. Aceste amănunte pe care Palmer le cunoștea, fără îndoială, l-au întărit în hotărîrea sa ultimă de a nu căuta adevărul universal acolo unde misterul fundamental al religiei noastre a devenit un instrument al politicii naționale.

o conduită prudentă și moderată față de greci, care constă în evitarea oricărui fel de raport cu ei¹.

Biserica din Constantinopol, care în orgoliul ei exclusivist se autointitulează „Marea Biserică” și „Biserica ecumenică”, s-ar declara poate satisfăcută să se descotorosească de barbarii din Nord, ce nu reprezintă decît un obstacol pentru tendințele ei panelenice. În ultimul timp, patriarhatul din Constantinopol a fost de două ori pe punctul de a anatemiza Biserica rusă². Doar considerente pur materiale au împiedicat această izbucnire : Biserica greacă din Ierusalim, complet subordonată celei din Constantinopol, depinde, în ceea ce privește mijloacele ei de existență, aproape în exclusivitate de cucernicia rusă. Această dependență materială în care se află clerul grec în raport cu rușii, datează de mult și constituie acum singura bază reală a unității greco-ruse. E evident că această legătură pur exterioară nu e de natură să transforme cele două Biserici într-un singur corp moral, caracterizat printr-o unitate de viață și acțiune.

Va fi confirmată încă o dată această concluzie dacă luăm în considerare Bisericile naționale de mai mică importanță care, fiind sub jurisdicția patriarhului de la Constantinopol, au făcut parte altădată din Biserica greacă și au devenit autocefale pe măsură ce statele respective își cucureau independența politică. Raporturile așa-numitelor Biserici cu metropola bizantină și cu Biserica rusă aproape că nici nu există. Pînă și relații pur oficiale și de conveniență, precum cele ce se mențin între Sankt-Petersburg și Constantinopol nu sînt stabilite – după cîte știu – între Rusia și noile Biserici autocefale din România și din regatul elen. Mai rău e de Bulgaria și Serbia. Se știe că patriarhii greci au excomunicat, cu asentimentul sinodului din Atena, din 1872, întregul popor bulgar din motive de politică națională.

Bulgarii au fost condamnați pentru *filetismul* lor, adică tendința de a supune Biserica dezbinărilor rasiale și naționaliste. Acuzația era întemeiată ; dar acest filetism, o erezie la bulgari, era chiar ortodoxia la greci.

1. E și singurul motiv practic pentru care, în ciuda soarelui și a astrelor, ne conducem încă după calendarul iulian ; n-am putea să-l schimbăm fără a discuta cu grecii, iar teama aceasta persistă în cercurile clericale.

2. În 1872, cînd Sinodul de la Sankt-Petersburg a refuzat să se alăture explicit deciziilor conciliului grec ce i-a excomunicat pe bulgari și în 1884, cînd conducerea Rusiei a cerut Porții să numească doi episcopi bulgari în diocesele pe care grecii le consideră ca aparținîndu-le lor de drept.

Ținînd cu bulgarii, Biserica rusă a vrut să se situeze deasupra acestei dispute naționale. Ar fi trebuit să se adreseze în numele Bisericii universale ; dar cum dreptul acesta aparținea rușilor la fel de puțin ca și grecilor, Sinodul de la Sankt-Petersburg, în locul unei declarații ferme, s-a mulțumit să se declare supărat pe ierarhii bizantini și, primind hotărârile conciliului din 1872 cu invitația de a le aproba, s-a abținut să spună da sau nu. De aici a rezultat o stare de lucruri ce nu fusese prevăzută sau care, mai bine spus, era considerată imposibilă potrivit canoanelor ecleziastice. Biserica rusă a rămas unită formal cu Biserica greacă și unită de-adevăratalea cu Biserica bulgară, fără să fi protestat explicit împotriva actului canonic de excomunicare ce a separat cele două Biserici și fără a recurge – fie măcar formal – la un conciliu ecumenic. O încurcătură de același fel a avut loc în Serbia. Cînd conducerea atee a acestui regat a dat publicității legi ecleziastice stabilind ierarhia în Biserica sîrbească pe baza simoniei, devenită obligatorie (de vreme ce toate demnitățile sacre trebuiau să fie cumpărate cu o taxă stabilită) și cînd, după destituirea arbitrară a mitropolitului Mihail și a altor episcopi, s-a creat, sfidîndu-se legile canonice, o nouă ierarhie, aceasta, respinsă formal de Biserica rusă, și-a atras în schimb adeziunea patriarhului Constantinopolului. De data asta, „Marea Biserică” s-a aflat în legătură cu cele două Biserici care nu erau unite între ele. Oare trebuie să mai adăugăm că toate aceste Biserici naționale nu sînt decît Biserici statale, lipsite de libertate ecleziastică ? Se ghicește cu ușurință influența nefastă pe care scăderea rolului Bisericii o poate exercita asupra religiei în aceste locuri nenorocite. Indiferența religioasă a sîrbilor e îndeajuns de cunoscută, la fel și deprinderea de a se introduce ortodoxia ca instrument politic în lupta lor fratricidă împotriva croaților catolici¹. În privința Bulgariei, iată o mărturie a cărei autoritate nu poate fi pusă sub semnul îndoielii : Iosif, exarh al Bulgariei, a expus într-un discurs solemn, ținut la Constantinopol cu prilejul sărbătoririi Sfîntului Metodi (1885), starea jalnică a religiei din țara sa. Masa poporului, a spus el, e rece și nepăsătoare. Iar clasa învățată e de-a dreptul ostilă față de tot ce e sfînt ; doar frica de

1. Să nu pomenim în legătură cu acest subiect decît un singur scriitor *slavofil* ce a trăit mult timp în Serbia ; trimitem la articolul lui P.K-Ky în *Rusi* de Aksakov (1885, nr.2).

ruși îi împiedică să desființeze Biserica în Bulgaria¹. Nu-i nevoie să dovedim că starea religiei din România și din regatul elen nu diferă prea mult de situația de la sârbi și de la bulgari. Într-o dare de seamă prezentată împăratului Rusiei de reprezentantul Sfântului Sinod și publicată anul trecut, situația religioasă și ecleziastică din patru țări ortodoxe din peninsulă e înfățișată în culorile cele mai sumbre. Într-adevăr, e dintre cele mai jalnice. Ceea ce e de-a dreptul surprinzător e explicația dată de documentul oficial. *Regimul constituțional* ar fi, dacă e să-l credem pe șeful Bisericii noastre, singura cauză a acestor rele. Dacă e așa, care e, însă, cauza situației deplorabile a Bisericii ruse ?

1. Acest discurs a fost reprodus *in extenso* în ziarul lui Katkov (*Gazeta Moscovei*).

CAPITOLUL IX

O PROFEȚIE ADEVERITĂ. CRITICA CEZARO-PAPISMULUI

Un prieten al lui Aksakov, și el membru eminent al grupării sau cercului slavofil, G. Samarin¹, scria într-o scrisoare în legătură cu conciliul de la Vatican : „Absolutismul papal n-a ucis vitalitatea clerului catolic – asta trebuie să ne dea de gândit ; căci, într-o zi sau alta, o să se proclame la noi infailibilitatea țarului, altfel spus, aceea a reprezentantului Sfântului Sinod, pentru că țarul n-o să aibă nici un amestec. În ziua aceea, se va găsi măcar un episcop, un călugăr, un singur preot care să protesteze ? Mă îndoiesc. Dacă o să protesteze cineva, atunci o să fie un laic, slujitorul vostru și Ivan Sergheevici (Aksakov). Iar bietul nostru cler (mai degrabă „biet” decât vinovat) o să tacă.”

Mă bucur că am adunat asemenea vorbe, căci nu știu prea multe profeții de felul acesta care să se fi adevărat într-un mod atât de exact. Proclamarea absolutismului cezaro-papist în Rusia, tăcerea profundă și supunerea oarbă a clerului, protestul izolat al unui laic, toate acestea s-au petrecut după cum a prevăzut Samarin.

În 1885, într-un document oficial emis de guvernul rus² se spunea că Biserica orientală a renunțat la puterea ei și a depus-o în mâinile țarului. Puțini au fost cei care au remarcat acest lucru. Samarin murise de câțiva ani. Aksakov nu mai avea de trăit decât câteva luni ; cu toate acestea, a publicat în ziarul său (*Rusi*) protestul unui scriitor laic ce nu făcea parte, de altfel, din gruparea

1. Discipol înfocat al lui Komiakov, neavînd calitățile strălucite ale acestuia, dar fiindu-i superior prin știință și simț critic, Youri (George) Feodorovici Samarin (mort în 1876) a fost util Rusiei, luînd parte activă la eliberarea iobagilor în 1861. În plus, inteligența sa cultivată și talentul său remarcabil au rămas (cum se întîmplă adesea în Rusia) sterile. N-a lăsat opere semnificative, dar s-a remarcat ca scriitor, mai ales în polemici preconcepse împotriva israeliților și a germanilor din provinciile balice. Scrisoarea citată a fost adresată unei doamne ruse (A.O. Smirnov) și datată 10/22 decembrie 1871.

2. Reglementările examenelor de Stat la facultatea de Drept.

slavofilă. Acest protest unic, nefiind autorizat, nici susținut de vreun reprezentant al Bisericii, nu făcea decît să arate și mai bine, prin singularitatea lui, starea deplorabilă a religiei în Rusia¹. De fapt, manifestul cezaro-papist al birocraților petersburghezi nu era decît mărturia formală a unui fapt împlinit. N-avem cum nega faptul că Biserica orientală nu s-a dezis de puterea ei în favoarea puterii pămîntene ; ne întrebăm numai *dacă avea dreptul s-o facă* și dacă, după ce-a făcut-o, mai putea fi reprezentarea Celui căruia i-a fost dată toată puterea în cer și pe pămînt. Degeaba scotocim prin textele evanghelice referitoare la puterile veșnice pe care Iisus Hristos le-a lăsat Bisericii Sale, nu vom găsi niciodată dreptul de a depune aceste puteri în mîinile unei puteri temporale. Puterea care-ar avea pretenția că poate înlocui Biserica în misiunea ei pămînteană ar trebui măcar să fi primit aceleași promisiuni de stabilitate.

Nu credem că ierarhii noștri au renunțat voluntar și deliberat la puterea ecleziastică. Dar dacă Biserica orientală a pierdut, în urma evenimentelor, ceea ce îi aparținea de drept divin, e evident că ispitele satanice au trecut pe primul plan și, deci, nu mai e Biserica puternică întemeiată de Hristos.

Dar nici nu vrem să facem guvernul laic răspunzător de situația anormală a Bisericii în raport cu Statul, care a avut dreptate să-și mențină independența și supremația cu privire la o putere spirituală ce nu reprezenta decît o Biserică specifică și națională, *separată* de marea comunitate creștină. Dacă susținem că Statul trebuie să se supună Bisericii, nu putem înțelege prin asta decît Biserica stabilită de Dumnezeu, *una singură, indivizibilă și universală*.

Conducerea unei Biserici *naționale* separate nu e decît o instituție istorică și pur lumească. Dar șeful Statului e reprezentantul legitim al națiunii *ca atare*, iar clerul ce vrea să fie cu orice preț național trebuie, vrînd-nevrînd, să recunoască suveranitatea absolută a conducerii laice. În sfera existenței naționale nu trebuie să

1. *Notă pentru cititorii ruși*. N-am semnat articolul respectiv („Filozofia Statului în programele Universității”, *Rusi*, sept., 1885) deoarece am fost de părere că exprima sentimentul general al societății rusești. A fost o iluzie, acum pot să-mi revindic dreptul exclusiv la această *vox clomontis in deserto*. În rest, nu trebuie să se uite că în afara celor ce formează societatea, în Rusia există douăsprezece pînă la cincisprezece milioane de disidenți care n-au așteptat anul 1885 ca să protesteze împotriva cezaro-papismului moscovit și petersburghez.

existe în sine decît un singur centru, șeful Statului. În comparație cu Statul, episcopatul unei Biserici distincte nu poate avea pretenție la suveranitatea puterii apostolice decît raportînd cu adevărat națiunea la Împărăția universală sau internațională a lui Hristos. O Biserică națională, dacă nu vrea să se supună absolutismului Statului, adică să înceteze de a mai fi Biserică pentru ca să devină un departament al administrației civile, trebuie în mod necesar să-și găsească un sprijin real în afara Statului și a națiunii, să fie legată de aceasta prin legături naturale și istorice ; ea trebuie, în același timp, să aparțină – în calitatea ei de Biserică – unui cerc social mai vast, cu un centru independent și o organizare universală, în cadrul căreia Biserica locală să nu fie decît un organ particular.

Ca să reziste absolutismului posesiv al Statului, conducătorii Bisericii ruse nu puteau să-și găsească un sprijin în metropola lor religioasă, ce nu era decît o Biserică națională de mult timp supusă puterii laice. Nu libertatea ecleziastică, ci cezaro-papismul ne-a venit din Bizanț, unde acest principiu anticreștin s-a dezvoltat fără îngrădiri din secolul al IX-lea. Îndepărtînd sprijinul solid pe care-l avusese în centrul independent al Bisericii universale, ierarhii greci s-au văzut complet abandonați Statului și autocratului acestuia. Înainte de schismă, de fiecare dată cînd împărații greci se amestecau în domeniul spiritual ameninșînd libertatea Bisericii, reprezentanții acesteia – fie Sfîntul Ioan Hrisostomul, fie Sfîntul Flavian, fie Sfîntul Maxim Mărturisitorul, fie Sfîntul Teodor Studitul, fie patriarhul Sfîntul Ignațiu – apelau la centrul internațional al creștinătății, recurgeau la arbitrajul Suveranului Pontif ; dacă erau înfrinți – victime ale forței brutale, cauza lor, cauza adevărului, a dreptății și libertății, nu întîrzia să-și găsească la Roma un sprijin solid, care-i asigura triumful definitiv. Pe atunci, Biserica greacă era parte vie a Bisericii universale, strîns legată prin centrul comun al unității – Scaunul apostolic al Sfîntului Petru. Aceste raporturi de dependență salvatoare față de un urmaș al sfinților apostoli, față de un pontif al Domnului, aceste raporturi pur spirituale, legitime și pline de demnitate, au fost înlocuite prin supunerea profană, ilegală și umilitoare în fața puterii unor simpli laici și necredincioși.

Nu e vorba aici de un accident istoric, ci de logica lucrurilor, ce smulge cu orice preț oricărei Biserici cu adevărat naționale

independența și demnitatea ei, punînd-o sub jugul mai mult sau mai puțin apăsător, dar pururea dezonorant, al puterii temporale.

În orice țară redusă la o Biserică națională, guvernul laic (fie el autocrat sau constituțional) se bucură de plenitudinea absolută a oricărei autorități, iar instituția ecleziastică nu figurează decît ca un minister special care depinde de administrația generală a Statului. Statul național e aici un *organism real și complet*, existînd prin sine și pentru sine, iar Biserica nu e decît o parte sau, mai bine spus, o anumită latură a acestui organism social, al *oricărei* politici care nu există pentru sine decît în abstract.

Această servitute a Bisericii e incompatibilă cu demnitatea sa spirituală, cu originea sa divină, cu misiunea sa universală. Pe de altă parte, judecata logică demonstrează, iar istoria confirmă că îndelungata coexistență a două puteri și guvernări la fel de independente și suverane, limitate la același domeniu teritorial, în limitele unui singur Stat național, e absolut imposibilă. O asemenea dihotomie atrage în mod necesar antagonismul, ce nu poate duce decît la victoria completă a guvernării laice, căci aceasta reprezintă în mod real națiunea, în timp ce Biserica, prin însăși natura ei, nu e o instituție națională și nu poate deveni o astfel de instituție decît dacă își pierde adevărata rațiune de a exista.

Ni se spune că împăratul Rusiei e fiul Bisericii. Așa ar trebui, în calitatea sa de conducător al unui Stat creștin. Dar ca să fie adevărat, ar trebui ca Biserica să exercite autoritate asupra lui, ar trebui ca ea să aibă o putere independentă și superioară celei a Statului. Cu toată voința lui, monarhul laic n-ar ști să fie cu adevărat fiul Bisericii al cărui conducător este și pe care o guvernează prin slujitorii săi.

Lipsită de orice punct de sprijin, de un centru de unitate în afara Statului național, Biserica din Rusia a sfîrșit în chip *necesar* prin a fi aservită puterii laice ; putere care, neavînd pe nimeni deasupra ei, nemaexistînd persoana de la care să poată primi confirmări religioase sau împuterniciri parțiale din partea autorității lui Hristos, s-a transformat în absolutism anticreștin.

Dacă Statul național se afirmă ca un organism social *complet*, fiind suficient sieși, nu mai poate aparține ca membru deplin instituției universale a lui Hristos. În afara ei, nu mai e Stat creștin, nu face decît să reinnoiască cezarismul antic abolit de creștinism.

Dumnezeu s-a făcut om în persoana lui Mesia evreu în momen-

tul cînd omul se credea zeu în persoana Cezarului roman. Iisus Hristos nu s-a ridicat împotriva lui Cezar și nu i-a rîvnit puterea ; a spus doar adevărul despre el : Cezar nu era Dumnezeu și puterea lui era în afara împărăției lui Dumnezeu. A da Cezarului ce-i al lui, iar lui Dumnezeu restul, se numește astăzi separarea Bisericii de Stat, separare necesară atît timp cît Cezarul e păgîn și imposibilă de îndată ce devine creștin. Un creștin, fie el rege sau împărat, nu poate rămîne în afara Împărăției lui Dumnezeu, iar puterea sa nu poate să fie opusă aceleia a Domnului. Porunca supremă : „Dați-i lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu” e valabilă și pentru Cezar, dacă vrea să fie creștin. Și el trebuie să-i dea lui Dumnezeu ce e al Lui, adică, înainte de toate, puterea suverană și absolută pe pămînt ; căci pentru a înțelege bine cuvintele despre Cezar, spuse de Domnul dușmanilor săi, înaintea pătimirilor sale, trebuie să le completăm cu altele, mai solemne, rostite după Învierea sa. Le-a spus discipolilor, reprezentanților Bisericii Sale : „Mi s-a dat *întreaga putere* în cer și pe pămînt” (Ev. după Matei, XXVIII,18). Iată un pasaj categoric și decisiv, care nu poate fi interpretat în două feluri. Cei care cred într-adevăr în cuvintele lui Hristos nu vor admite niciodată un Stat despărțit de Împărăția lui Dumnezeu, o putere vremelnică independentă și suverană. Nu există decît o singură putere pe pămînt și aceasta nu e a lui Cezar, ci a lui Iisus Hristos. Dacă prin vorbele „Dați-i lui Dumnezeu ce e al Lui” i s-a luat Cezarului divinitatea sa, tot prin ele i s-a luat și *autocrația*. Dacă vrea să domnească pe pămînt, nu mai poate cu de la sine putere, ci trebuie să aibă *împuternicirea* Celui căruia i s-a dat întreaga putere pe pămînt. Dar cum să obțină această împuternicire ?

Dezvăluind omenirii Împărăția lui Dumnezeu care nu e din lumea asta, Iisus Hristos le-a dat tuturor mijloacele necesare ca să o înfăptuiască pe pămînt. Vestind în rugăciunea sa pontificală unitatea desăvîrșită a tuturor drept sfîrșitul operei sale, Dumnezeu a vrut să confere acestei opere o bază reală și organică, întemeind Biserica Sa vizibilă și punînd în fruntea ei, ca să-i salveze unitatea, un conducător unic în persoana Sfîntului Petru. Dacă în Evanghелиi se vorbește de o împuternicire, atunci aceasta trebuie să fie. Nici o putere vremelnică n-a primit de la Iisus Hristos vreo confirmare sau făgăduială anume. Iisus Hristos n-a întemeiat decît Biserica bazată pe puterea monarhică a lui Petru : „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea.”

Statul creștin trebuie deci să depindă de Biserica întemeiată de Hristos, iar Biserica, de conducătorul pe care i l-a atribuit Hristos. În definitiv, prin Sfântul Petru, Cezarul creștin trebuia să ia parte la regalitatea lui Hristos. El nu poate avea nici o putere fără ajutorul celui care a primit toate puterile, nu poate domni fără ajutorul celui ce deține cheile Împărăției. Statul creștin trebuie să se supună Bisericii lui Hristos ; dar, pentru ca această supunere să nu fie fictivă, Biserica trebuie să fie independentă de Stat, trebuie să își aibă centrul de unitate în afara Statului și deasupra lui ; trebuie să fie cu adevărat Biserică universală.

În ultimul timp, în Rusia, s-a văzut că o Biserică națională, lăsată de capul ei, devine în mod necesar un instrument pasiv și inutil al Statului și că independența ecleziastică nu poate fi asigurată decât printr-un centru *internațional* de putere spirituală. Dar, admițând necesitatea unui asemenea centru, s-a vrut crearea lui fără să se iasă din limitele creștinătății *orientale*. Această investire viitoare a unui *cvasi-papă* oriental e ultima revendicare anti-catolică ce ne rămîne s-o cercetăm.

CAPITOLUL X

INTENȚIA UNEI CVAASI-PAPALITĂȚI LA CONSTANTINOPOL ȘI LA IERUSALIM

Dorința preconcepută de a situa totuși centrul Bisericii universale în Orient e deja o dovadă de amor propriu local și de ură de rasă, mai degrabă în stare să fragmenteze decît să instaureze unitatea creștină. Fără a aduce prejudicii, n-ar fi oare mai bine să căutăm centrul universal acolo unde se află ? Și dacă nu e nicăieri, nu e oare pueril să vrei *să-l inventezi* ?

Odată acceptată necesitatea unui astfel de centru în viața normală a Bisericii, trebuie de asemenea să recunoaștem că Stăpînul Divin, adică Întemeietorul Bisericii, a *prevăzut* această necesitate și n-a lăsat baza operei sale pe seama hazardului evenimentelor și a arbitrariului uman. Dacă, cedînd evidenței, sîntem de acord că Biserica nu poate fi liberă și activă fără un centru de unitate internațional, trebuie să recunoaștem că Orientul creștin, lipsit mii de ani de acest organism esențial, nu poate forma de unul singur Biserica universală care a fost nevoită o perioadă destul de îndelungată să-și manifeste în altă parte unitatea. Ideea de a exista în Orient o guvernare centrală pentru Biserica universală sau de a se recunoaște un anti-papă oriental, faptul că această idee hibridă nu e serioasă și practică, reiese din neputința adepților ei de a se pune de acord asupra următoarei chestiuni, fie ea cu titlu de proiect teoretic sau de *pium desiderium* : căruia din demnitarii ecleziști din Orient să-i revină această misiune problematică ? Candidatul unora e „patriarhul ecumenic” de la Constantinopol ; alții ar prefera scaunul din Ierusalim, „mama tuturor Bisericilor”. Dacă ne propunem aici în cîteva cuvinte să stabilim adevărul în cazul acestor triste utopii, nu e din cauza importanței lor intrinseci, ci numai din considerație pentru cîțiva scriitori respectabili care, în disperare de cauză, au vrut să opună aceste ficțiuni ideii adevăratei comuniuni a Bisericilor.

Dacă centrul de unitate nu există *prin drept divin*, trebuie ca Biserica de astăzi (considerată totuși un organism complet), după optsprezece secole, să-și creeze chiar ea baza existenței sale. E ca și cum ai cere unui corp omenesc, gata făcut, dar fără creier, să-și fabrice acest organ central. De vreme ce absurditatea generală a teoriei n-a violentat spiritul adversarilor noștri, e cazul să intrăm în amănuntele intențiilor lor.

Atribuind unuia din preoți înfișetatea jurisdicției, Biserica poate să-și justifice alegerea fie după fapte ale istoriei religioase consacrate de tradiția ecleziastică, fie după considerente de ordin pur politic. Ca să dea aparența unei confirmări religioase pretențiilor naționale, grecii bizantini au afirmat că Biserica lor a fost întemeiată de apostolul Sfântul Andrei pe care l-au numit *Protocletul* (primul numit). Legătura legendară dintre Constantinopol și acest apostol, chiar dacă ar fi fost mai trainică¹, nu poate conferi orașului imperial nici o prerogativă ecleziastică, de vreme ce nici Sfânta Scriptură, nici tradiția Bisericii nu atribuie Sfântului Andrei vreo înfișetate în corpul apostolic. Deci apostolul nu putea să transmită Bisericii sale un privilegiu pe care nici măcar el nu-l deținea. În 451, la conciliul ecumenic din Calcedonia, vrînd să atribuie scaunului din Constantinopol înfișetate în Orient și locul doi în Biserica universală după episcopul „vechii Rome”, episcopii greci s-au ferit să-l invoce pe Sfântul Andrei, susținîndu-și intenția numai pe demnitatea politică a orașului imperial (βασιλευούσα πόλις). Acest argument, în fond singurul în favoarea pretențiilor bizantine, nu poate fi o justificare nici pentru trecut, nici pentru viitor². Dacă înfișetatea ecleziastică depinde de avantajul unui *basilevousa polis*, atunci, vechea Romă – nemaideținînd acest avantaj – ar fi trebuit să piardă în cadrul Bisericii primul loc pe care nimeni, totuși, n-a îndrăznit să i-l conteste. Dar episcopii greci continuau să-și adreseze rugile lor pline de umilință tocmai papei pentru a binevoi să confirme înfișetatea relativă și parțială a patriarhului bizantin. – Iar în privința chestiunii din zilele noastre, dacă înfișetatea trebuie s-o aibă acela dintre patriarhi supus împăratului ortodox, cum se face

1. Privilegiul de a fi fost consfințit de martirajul Sfântului Andrei și de a intra în posesia moaștelor acestuia i-a revenit orașului Patras.

2. O să ne mai ocupăm de această primă manifestare a cezaro-papismului bizantin care n-are nimic comun cu autoritatea infailibilă a decretelor dogmatice formulate de conciliu.

că astăzi nu există împărat ortodox la Constantinopol, nici patriarh la Sankt-Petersburg ? Dar să presupunem că am rezolvat această dificultate, iar Constantinopolul a redevenit principalul oraș al lumii ortodoxe, reședința unui împărat din Orient, rus, grec sau greco-rus – n-ar fi pentru Biserică decît o întoarcere la cezaro-papismul din Imperiul de Apus. Știm că aparenta întîietate a patriarhului imperial a constituit moartea libertății și a autorității ecleziastice în Orient. Cei care, pentru a evita cezaro-papismul la Sankt-Petersburg, ar vrea să-l transfere la Constantinopol, nu fac decît să se arunce în apă ca să se ferească de ploaie.

Ierusalim, centrul sacru al teocrației naționale a Vechiului Testament, n-are nici un drept la supremație în Biserica universală a lui Hristos. Primul episcop din Ierusalim e numit, potrivit tradiției, Sfîntul Jaques. Or, Sfîntul Jaques, ca și Sfîntul Andrei, n-are nici o întîietate în Biserica apostolică și nu poate transmite scaunului nici un drept deosebit. Dealtfel, multă vreme, nici n-a avut succesor. La venirea legiunilor lui Vespasian, creștinii au părăsit cetatea condamnată care, în secolul următor, și-a pierdut pînă și numele. În timpul restaurației făcute de Constantin, scaunul Sfîntului Jaques era subordonat arhiepiscopului mitropolit al Cezareei în Palestina (cum a fost episcopul Bizanțului în fața mitropolitului Heracleei din Tracia, pînă în 381). Chiar și după aceea, Ierusalimul n-a fost multă vreme decît un patriarhat onorific și, după ce-a căpătat jurisdicție independentă, n-a ocupat decît ultimul loc în ordinul scaunelor patriarhale. Astăzi, „mama tuturor Bisericilor” e redus la o clică în slujba filetismului fanariot ce urmează o politică exclusiv națională. Pentru a face din Ierusalim centrul ierarhic al Bisericii universale, ar trebui să fie destituită confreria pelenistă și să fie instaurată *ex nihilo* o nouă ordine a lucrurilor. Dar dacă o asemenea situație era în general posibilă, n-ar putea fi înfăptuită decît de Rusia, cu prețul unei rupturi definitive cu grecii. Dar atunci la ce s-ar reduce oare această Biserică universală pentru care Rusia trebuie să-și creeze din toate elementele o putere centrală și independentă ? Nu va mai fi nici o Biserică greco-rusă ; iar noul patriarh al Ierusalimului nu va fi în fond decît patriarhul tuturor Rusiilor. Nu bulgarii sau sîrbii vor fi aceia ce vor susține independența ecleziastică ; iată-ne întorcîndu-ne la o Biserică națională al cărui conducător ierarhic nu poate fi decît un supus și un slujitor al Statului.

Imposibilitatea evidentă de a găsi sau crea în Orient un centru de unitate pentru Biserica universală ne impune datoria să-l căutăm în altă parte. *Înainte de toate, trebuie să știm cine sîntem în realitate – o parte organică din marele organism creștin – și să ne afirmăm solidaritatea intimă cu frații noștri din Occident acolo unde există centrul care nouă ne lipsește. Acest act moral, de dreptate și caritate, ar fi prin el însuși un imens progres pentru noi și condiția necesară a oricărui progres ulterior.*

CARTEA A DOUA

MONARHIA ECLEZIASTICĂ ÎNTEMEIATĂ DE IISUS HRISTOS

„Unul dintre cei doi care auziseră de la Ioan și veniseră după Iisus era Andrei, fratele lui Simon Petru. Acesta a găsit întâi pe Simon, fratele său, și i-a zis : Am aflat pe Mesia (care se tâlcuiește Hristos). Și l-a adus la Iisus. Iisus, privind la el, i-a zis : Tu ești Simon, fiul lui Iona ; tu te vei numi Chifa (ce se tâlcuiește Petru).”
(*Ev. după Ioan*, I, 40-42)

Am văzut că Biserica greco-rusă aspiră la patronajul Sfântului Andrei. Preafericitul apostol, plin de bunăvoință pentru fratele său, îl prezintă Domnului auzind de la acesta primele cuvinte despre viitoarea destinație a lui Simon de a fi piatra Bisericii. Nu se întrevade în Evangheliile, nici în faptele apostolilor că Sfântul Andrei să fi avut vreun sentiment de înverșunare împotriva Sfântului Petru sau vreun motiv de dispută în privința întâietății. Încercînd să justificăm intenția Rusiei de a fi Biserica Sfântului Andrei, încercăm să-i imităm exemplul și să ne pătrundem de același spirit de bunăvoință și solidaritate religioasă față de marea Biserică legată mai ales de Sfântul Petru. Acest spirit, ocrotindu-ne de egoismul local și național – izvor al atîtor greșeli – ne va da posibilitatea să supunem dogma pietrei bisericești, însăși esenței adevărului divino-uman, ca să aflăm argumentele eterne ale acestei dogme.

CAPITOLUL I PIATRA BISERICII

Ar dura prea mult să cercetăm aici sau numai să enumerăm toate doctrinele și toate teoriile cu privire la Biserică și la formarea ei. Dar dacă, în această problemă fundamentală a religiei pozitive, vrem să aflăm adevărul pur și simplu, sîntem frapați de ușurința providențială în legătură cu acest lucru. Toți creștinii au căzut de acord asupra următorului aspect : Biserica fiind întemeiată de Hristos, atunci trebuie să vedem cum și în ce condiții a fost constituită. Or, nu există decît un singur text evanghelic în care se pomeneste direct, explicit și concret despre instituția bisericească. Acest text constitutiv devine din ce în ce mai clar, pe măsură ce Biserica își dezvoltă, mărind numărul lor, formele organizării ei ; astăzi, adversarii adevărului nu au găsit altceva mai bun decît ciuntirea cuvintelor creatoare ale lui Hristos pentru a le adapta punctului lor de vedere confesional.¹

„Și venind Iisus în părțile Cezareei lui Filip, a întrebat pe ucenicii Săi, zicînd : Cine zic oamenii că sînt Eu, Fiul Omului ? – Iar ei au răspuns : unii, Ioan Botezătorul ; alții, Ilie ; alții, Ieremia sau unul din prooroci. – Și le-a zis : Dar voi cine ziceți că sînt ? – Răspunzînd, Simon Petru a spus : Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu. – Iar Iisus, răspunzînd, i-a zis : Fericit ești, Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sînge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri. – Și Eu îți zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. Și îți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pămînt va fi legat și în ceruri și orice vei dezlega pe pămînt va fi dezlegat și în ceruri.” (*Evanghelia după Matei*, XVI, 13-19.)

Unirea divinului cu umanul, care e scopul creației, s-a împlinit la nivel individual (hipostatic) în persoana unică a lui Iisus Hristos,

1. Textul cu pricina e ciuntit pînă și în *Catehismul ortodox* al Monseniorului Filaret al Moscovei.

„Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit, unind cele două naturi în chip desăvârșit fără să se amestece și fără să se despartă”². De acum încolo, opera istorică a lui Dumnezeu intră într-o nouă fază. Nu mai e vorba de o unitate fizică și individuală, ci de una morală și socială. Omul-Dumnezeu vrea să unească, în chip desăvârșit, seminția umană scufundată în păcat și greșeli. Cum o să procedeze ? O să se adreseze fiecărui suflet omenesc în parte ? O să se limiteze la o legătură pur interioară și subiectivă ? El spune că nu : Οἰκοδομήσω τὴν ἐκκλησίαν μου – *Voi zidi Biserica Mea*. Ni se anunță o operă reală și obiectivă. Dar oare va supune El această operă tuturor discordiilor naturale ale seminției omenesti ? Oare se va uni El cu nații distincte, dăruindu-le Biserici naționale *independente* ? Nu, de vreme ce cuvintele sale nu sînt : *Voi zidi Bisericile Mele*, ci *Biserica Mea* – τὴν ἐκκλησίαν μου. Omenirea unită cu Dumnezeu trebuie să formeze un singur edificiu social și să confere acestei unități o bază solidă.

Adevărata unire se întemeiază pe acțiunea reciprocă a celor ce se unesc. Manifestarea adevărului absolut revelat în Omul-Dumnezeu (sau Omul desăvârșit) trebuie să aibă din partea omenirii imperfec-te adeziunea definitivă care ne leagă de principiul divin. Dumnezeu întrupat nu vrea ca adevărul său să fie acceptat într-un fel pasiv și servil ; în noua organizare, El cere să fie recunoscut de omenire printr-un act liber. În același timp, trebuie ca acest act liber să fie *întru adevăr*, să fie *infailibil*. Trebuie deci ca în sînul omenirii decăzute să se pună bazele unui punct fix și solid pe care acțiunea edificatoare a lui Dumnezeu să se poată imediat sprijini, un punct în care spontaneitatea umană să coincidă cu Adevărul divin într-un act sintetic, cu precădere uman în formă și cu desăvîrșire divin în conținut.

În edificarea lumii fizice și individuale a lui Hristos, actul atotputerniciei divine nu cerea în eficacitatea lui decît o adeziune în cel mai înalt grad *pasivă și receptivă* a naturii *feminine* în persoana Fecioarei Maria ; edificarea umanității sociale sau colective a lui Hristos, a corpului său universal (Biserica) pretinde mai puțin dar în același timp mai mult decît asta. Mai puțin – pentru că baza umană a Bisericii n-are nevoie să fie reprezentată printr-o persoană cu desăvîrșire curată și neprihănită, căci nu e vorba să

2. Formula papei Leon cel Mare și a conciliului din Calcedonia.

fie stabilit un raport substanțial și individual sau unirea hipostatică și completă dintre două naturi, ci numai o contopire actuală și morală. Dar dacă această nouă legătură (dintre Hristos și Biserică) e mai puțin profundă și e mai puțin intimă decât cealaltă (dintre Cuvîntul divin și natura omenească în ființa Fecioarei Maria), din punct de vedere omenesc, e mai concretă și mai cuprinzătoare. Mai concretă deoarece pentru această nouă unire întru Spirit și Adevăr e nevoie de o voință virilă care să fie înaintea revelației și de o inteligență virilă care să dea o formă anume adevărului acceptat. Această nouă legătură e mai cuprinzătoare pentru că, punînd bazele constitutive ale unei ființe colective, nu se poate limita numai la un raport personal, ci trebuie să dăinuie ca o funcție socială permanentă.

Trebuie deci găsit în cadrul omenirii acel punct de coeziune activă între divin și uman pentru a pune bazele sau piatra fundamentală a Bisericii creștine. În preștiința sa supranaturală, Iisus se referise dinainte la această piatră. Ca să ne dovedească faptul că alegerea Sa e cu totul lipsită de hazard, încearcă să caute în altă parte corelativul uman al adevărului revelat. Mai întîi se adresează *sufragiului universal*, vrea să vadă dacă nu poate fi recunoscut, acceptat de opinia mulțimii, de vocea poporului, *quem dicunt homines esse Filium Hominis* – cine zic oamenii că sînt eu ? – Adevărul e unul singur și același, în timp ce părerile oamenilor sînt numeroase și contradictorii. Vocea poporului ce s-a spus că e vocea lui Dumnezeu n-a răspuns decât greșit, la întîmplare, la întrebarea Omului-Dumnezeu. Între Adevăr și greșală nu există uniune posibilă ; omenirea nu poate fi legată de Dumnezeu prin sufragiul universal ; Biserica lui Hristos nu se poate întemeia pe democrație.

Deoarece afirmarea omenească a adevărului divin nu se poate realiza prin sufragiul universal, Iisus Hristos se adresează aleșilor săi, apostolilor, acestui conciliu ecumenic primordial : *Vos autem quem me esse dicitis* – voi cine spuneți că sînt ? Însă apostolii preferă să tacă. Dar adineauri, cînd a fost vorba să se refere la opiniile oamenilor, au vorbit toți în același timp ; de ce oare, cînd e vorba de afirmarea adevărului divin, îl lasă doar pe unul singur să vorbească ? Poate că nu sînt de acord între ei. Poate că Filip nu-și dă prea bine seama de legătura esențială dintre Iisus și Tatăl din ceruri, poate că Toma se îndoiește de puterea mesianică a stăpînului său. În ultimul capitol din *Evangelhia după Matei* se spune că pînă

și pe muntele Galileei unde au fost chemați de Iisus ce-a *înviat*, apostolii nu s-au dovedit unanimi și constanți în credința lor : *quidam autem dubitaverunt*¹. (*Evangelhia după Matei*, XXVIII,17.)

Pentru a recunoaște în unanimitate adevărul pur și simplu în cadrul unui conciliu, trebuie ca toți să se pună de acord. Actul hotărîtor trebuie să fie absolut individual, actul unei singure persoane. Nici mulțimea credincioșilor, nici conciliul apostolic, ci Simon fiul lui Iona i-a răspuns lui Iisus. *Respondens Simon Petrus dixit : Tu es Filius Dei vivi*². El vorbește în numele apostolilor, dar fără să-i consulte pe aceștia, fără să aștepte consimțămîntul lor. Cînd apostolii s-au referit la părerile mulțimii ce-l urma pe Iisus, ei n-au făcut altceva decît să repete greșelile ; dacă Simon n-ar fi vrut să exprime decît părerile apostolilor, poate că n-ar fi spus adevărul pur și simplu. Dar a ascultat de impulsul spiritului său, de vocea propriei conștiințe ; iar Iisus, aprobîndu-l solemn, declară că acest îndemn, oricît de individual ar fi, venea de la Tatăl din ceruri, adică era un act deopotrivă uman și divin, o adevărată contopire între Ființa absolută și omul relativ.

Punctul solid, roca sau piatra pe care să se sprijine operațiunea divino-umană a fost găsit. Un singur om care, cu ajutorul lui Dumnezeu, are în grijă lumea toată, iată baza constitutivă a Bisericii universale, care e statornicită nu în imposibila unanimitate a tuturor credincioșilor, nici în acordul veșnic îndoielnic al unui conciliu, ci în unitatea reală și concretă a prințului apostolilor. De fiecare dată cînd se pune problema adevărului în fața lumii creștine, soluția ultimă și definitivă nu va veni nici din direcția sufragiului universal, nici din adunarea aleșilor. Părerile arbitrare ale oamenilor nu vor naște decît erezii ; iar ierarhia descentralizată și lăsată pe seama puterii laice se va abține să se manifeste sau o să se manifeste prin conciliu precum furtul de la Efes. Doar unită cu piatra pe care a fost întemeiată, Biserica va putea ține concilii adevărate și, prin formule reale, va stabili adevărul. Nu e doar o părere, ci un fapt istoric, atît de impunător încît în epocile glorioase a fost atestat chiar de episcopatul oriental, înverșunat că se număra printre urmașii Sfîntului Petru. Nu numai tratatul dogmatic al papei Leon cel Mare a fost recunoscut drept opera lui Petru de către

1. Însă ei s-au îndoit.

2. Răspunzînd, Simon Petru a spus : «Tu ești Fiul lui Dumnezeu Celui viu.»

Părinții greci la cel de-al patrulea conciliu ecumenic, dar tot lui Petru i-a fost adresată scrisoarea papei Agathon (departe de a avea aceeași autoritate ca Leon), la cel de-al șaselea conciliu : „Conducătorul și prințul apostolilor, spuneau Părinți (e vorba de scrisoare), și Petru vorbește prin Agathon (Καὶ μέλαν ἐφάινετο, καὶ δι' Ἀγαθῶνος ὁ Πέτρος ἐφθένετο)”.¹

Dacă este altcumva, dacă în manifestarea activă a adevărului, Biserica universală se poate lipsi de Petru, să ni se explice atunci tăcerea ciudată a episcopatului oriental – ce acceptă totuși succesiunea apostolică – după ce s-a separat de scaunul Sfântului Petru. Să fie oare un simplu accident ? Dar e unul ce durează de mai bine de o mie de ani ! Anticatólicilor, care nu vor să recunoască faptul că exclusivismul lor îi ține departe de viața universală bisericească, nu le facem decât o singură propunere : să se reunească, fără ajutorul urmașului Sfântului Petru, într-un conciliu *pe care să-l poată chiar ei recunoaște drept ecumenic* – numai atunci vom putea spune dacă au dreptate.

Atunci când Petru nu vorbește, se fac auzite părerile oamenilor, iar apostolii tac. Iisus Hristos n-a fost de acord nici cu sentimentele vagi și contradictorii ale mulțimii, nici cu tăcerea aleșilor ; a confirmat doar spusele ferme, decisive și autoritare ale lui Simon, fiul lui Iona. Nu e evident că aceste cuvinte ce l-au satisfăcut pe Dumnezeu n-aveau nevoie de nici o confirmare a oamenilor, că-și ajungeau lor înseși ? *etiam sine consensu Ecclesiae*². Nu printr-o deliberare colectivă, ci cu ajutorul imediat al Tatălui din ceruri (cum a dovedit-o însuși Iisus Hristos), Petru a formulat dogma fundamentală a religiei noastre ; cuvintele sale au determinat credința creștinilor prin forța lor și nu prin consimțământul altora – *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*.

Incertitudinilor de opinie, cuvintele lui Petru le opun fermitatea și unitatea adevăratei credințe ; îngustimii sentimentelor naționale cu privire la Mesia, relatate de apostoli, ele le opun ideea mesianică în forma sa absolută și *universală*. Ideea despre Mesia dezvoltată pe teritoriul conștiinței *naționale* a lui Israel tinde să depășească granițele acestuia în viziunile proorocilor de după Exil. Cu greu sensul real al acestor viziuni pline de mister și enigme a fost

1. *Collectio conciliorum* (Mansi), t.XI, col.658.

2. „Chiar fără consimțământul Bisericii” – formula ultimului conciliu de la Vatican.

descifrat chiar de scriitori inspirați. Opinia publică a evreilor a rămas exclusiv naționalistă, aceștia neputînd vedea în Hristos decît un mare profet național (ca Ilie, Ieremia, Ioan Botezătorul) sau cel mult un dictator atotputernic, eliberator și conducător al poporului ales, ca Moise sau David. Asta era opinia cea mai exaltată pe care poporul ce-l urma pe Iisus o avea despre El ; se știe că pînă și cei aleși, pînă la sfîrșitul vieții Lui pămîntești, au împărtășit aceste sentimente populare. (*Evanghelia după Luca*, XXIV, 19-21). Doar în mărturisirea lui Petru, ideea mesianică e degajată de orice element naționalist, îmbrăcînd pentru prima dată forma sa universală definitivă. „Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu.” Nu mai e vorba de un profet sau de un rege național ; Mesia nu e al doilea Moise sau al doilea David, de acum înainte, poartă numele Celui care, ca să fie Dumnezeuul lui Israel, e și Dumnezeuul tuturor națiunilor.

Această mărturisire a lui Petru, ridicîndu-se deasupra naționalismului evreu, a inaugurat Biserica universală a religiei creștine. Un motiv în plus ca Petru să fie baza creștinătății, iar puterea ierarhică suverană, care a păstrat întotdeauna caracterul universal sau internațional al Bisericii, să fie adevărata moștenitoare a lui Petru și posesoarea tuturor privilegiilor pe care Hristos le-a acordat prințului apostolilor.

CAPITOLUL II

ÎNȚÎETATEA SFÎNTULUI PETRU CA INSTITUȚIE PERMANENTĂ. CELE TREI PIETRE ALE CREȘTINĂȚII

„Iar eu, îți spun că tu ești Petru” etc.

Dintre cele trei atribute care, potrivit textului constitutiv, îi aparțin prin drept divin prințului apostolilor (1-vocația de a fi baza edificiului ecleziastic prin recunoașterea infailibilității adevărului ; 2-posesia puterii cheilor ; 3-puterea de a lega și a dezlega), numai cel din urmă este comun și celorlalți apostoli. Toți ortodocșii¹ sînt de acord că puterea apostolică de a lega și a dezlega n-a fost atribuită celor doisprezece în calitate de persoane particulare sau cu titlu de privilegiu trecător, ci că reprezintă originea și izvorul autentic al unui drept sacerdotal permanent ce a trecut de la apostoli la urmașii acestora în ordine ierarhică – episcopii și preoții Bisericii universale. Dacă așa stau lucrurile, nici primele două atribute conferite în mod solemn și semnificativ, mai ales Sfîntului Petru, nu pot fi privilegii personale și împlătoare². Cu atît mai mult cu cît Domnul dinadins a conferit celui dintîi permanența și stabilitatea Bisericii Sale în lupta împotriva forțelor răului.

Dacă puterea de a lega și a dezlega, acordată apostolilor, nu e o simplă metaforă, nici un atribut personal și trecător, ci, dimpotrivă, e simburile adevărat și concret al unei instituții universale și veșnice referitoare la întreaga existență a Bisericii, cum ar putea avantajele speciale al Sfîntului Petru, afirmate în termeni expliți și solenni, să fie niște metafore fără urmări sau niște privilegii

1. Dintre neortodocși, toți cei de bună credință, cum ar fi, de pildă, celebrul gînditor evreu Iosif Salvador în cartea sa despre *Iisus Hristos și opera sa*.

2. Această concluzie e acceptată în întregime de remarcabilul scriitor evreu pe care l-am pomenit mai sus. În primatul Sfîntului Petru, el vede cheia de boltă a edificiului ecleziastic întemeiat de însuși Hristos.

personale și trecătoare ? Nu trebuie să aparțină și instituției fundamentale, veșnice, a cărei figură istorică a lui Simon fiul lui Iona nu e decît principalul reprezentant tipic ? Omul-Dumnezeu n-a pus bazele unei instituții trecătoare. În aleșii Săi, El întrezărea, dincolo de individualitatea lor efemeră, principiile și tipurile veșnice ale operei Sale. Ceea ce a spus corpului apostolic privea ordinul sacerdotal, Biserica didactică în totalitatea ei. Cuvintele sublimе adresate doar lui Petru îi confereau acestui unic apostol puterea suverană și indivizibilă a Bisericii universale de-a lungul veșniciei și a dezvoltării ei viitoare. Și dacă nu pe puterea comună a apostolilor a vrut Hristos să sprijine instituția formală a Bisericii și garanția veșniciei acesteia (de vreme ce n-a spus corpului apostolic : pe voi îmi voi zidi Biserica), asta înseamnă că Domnul n-a socotit ordinul episcopal și sacerdotal (reprezentat de toți apostolii) ca suficient în sine pentru a constitui baza solidă a Bisericii universale în lupta sa inevitabilă împotriva porților iadului. Punînd bazele Bisericii sale, Iisus s-a gîndit înainte de toate la lupta împotriva răului ; pentru a conferi operei sale acea unire dătătoare de forță, a pus înaintea ordinului ierarhic o instituție unică și centrală, absolut indivizibilă și independentă, fiind – cu de la sine putere – în plenitudinea puterilor și a sîgăduielilor : *tu ești Petru și pe această piatră îmi voi zidi Biserica ; și porțile iadului nu o vor birui*.

Toate judecățile în favoarea puterii centrale și suverane a Bisericii universale ar avea o valoare mediocră în ochii noștri dacă n-ar fi decît niște judecăți. Dar țîn de un *fapt* divino-uman ce se impune credinței creștine în ciuda tuturor interpretărilor eronate prin care s-a încercat anularea lor.

Datoria noastră nu e să înfățișăm necesitatea abstractă a unei instituții căreia Hristos i-a conferit concretețea prezentului.

Cînd teologii orientali demonstrează necesitatea ordinului ierarhic în cadrul Bisericii în general, argumentele lor nu ne-ar convinge fără străvechiul *fapt* evanghelic : alegerea celor doisprezece apostoli în vederea educării tuturor popoarelor pînă la sfîrșitul veacurilor. La fel, dacă vrem să dovedim necesitatea unui centru indivizibil în sînul ierarhiei, doar *faptul* alegerii speciale a lui Petru e un punct de sprijin uman pentru adevărul divin în lupta sa veșnică împotriva porților iadului, doar *faptul* acestei alegeri unice conferă o bază solidă tuturor judecăților noastre.

Dacă înțelegem prin Biserică unirea *desăvârșită* a umanității cu Dumnezeu, domnia *absolută* a iubirii și a adevărului, nu putem recunoaște în Biserică nici o putere și nici o autoritate. Toți membrii acestei Împărății Cerești sînt preoți și regi pe deplin egali între ei sub acest aspect, singurul centru de unitate fiind însuși Iisus Hristos. Dar nu în acest sens vorbim despre Biserică, pentru că nu în sensul acesta a vorbit Hristos despre ea. Biserica desăvârșită, Biserica triumfătoare, domnia gloriei, presupun forța răului și porțile iadului învinse odată pentru totdeauna; tocmai pentru *lupta* împotriva porților iadului, Hristos a zidit Biserica. Să și în acest scop i-a conferit un centru de unitate uman și pămîntesc, deși a fost tot timpul vegheată de Dumnezeu.

Dacă nu vrem să cădem în extremele opuse ale unui materialism orb sau unui idealism neputincios, sîntem siliți să recunoaștem că nevoile realității și exigențele idealului se împacă amîndouă în ordinea stabilită de Dumnezeu. Pentru a reprezenta în sînul Bisericii *principiul ideal* al umanității și al înțelegerii, ca tip original de guvernare sinodală, Iisus Hristos pune bazele corpului sau conciliului primordial al celor doisprezece apostoli egali între ei și uniți prin dragoste fraternă. Pentru ca o asemenea unitate ideală să poată *fi realizată* în toate locurile și în toate timpurile; pentru ca acest conciliu al conducătorilor ecleziastici să poată pretutindeni și oricînd birui discordia și să ducă la varietatea părerilor personale în ciuda uniformității decretelor publice; pentru ca certurile să se sfîrșească și unitatea Bisericii să se manifeste într-adevăr, pentru a nu atribui această unitate întîmplătoarelor convenții umane, pentru a nu-și zidi Biserica pe acest nisip mișcător, Arhitectul divin a descoperit Piatra solidă, Roca neclintită a monarhiei ecleziastice, stabilind idealul omenirii prin anexarea lui la o putere reală și vie.

S-a spus că piatra Bisericii e însuși Hristos – adevăr ce n-a fost tăgăduit de nici un creștin. Însă nu e deloc rezonabil – chiar dacă e sincer – zelul celor care, pentru a-l apăra pe Hristos de vreo insultă închipuită, se încapățînează să nu recunoască voința Lui și să nege ordinea stabilită cu atîta limpezime. Căci El nu numai că a declarat că piatra Bisericii Sale e Simon, unul din apostolii Săi, ci – ca să ne impună cu mai multă convingere acest nou adevăr, pentru a-l face mai expresiv și mai evident – a conferit acestei vocații (de a fi piatra Bisericii) numele propriu și veșnic al lui Simon.

2. Iată, deci, două adevăruri la fel de incontestabile : Hristos e piatra Bisericii și Simon fiul lui Iona e piatra Bisericii. Dacă e o contradicție, nu se oprește aici. Căci același Simon Petru, *singurul* ce a primit de la Hristos privilegiul excepțional, declara totuși în una din epistolele sale că *toți* credincioșii sînt pietre însuflețite ale edificiului divino-uman (*I, Petru*, II, 4, 5). Singura piatră a Bisericii e Iisus ; dar, dacă ne luăm după spusele Lui, piatra Bisericii Sale e corifeul apostolilor ; și dacă ne luăm după spusele acestuia, piatra Bisericii e fiecare credincios adevărat.

Aparentei contradicții a celor trei adevăruri n-avem decît să-i opunem armonia lor reală și logică. Iisus Hristos, singura piatră a Împărăției lui Dumnezeu în sens strict religios sau *mistic*, îl consideră pe prințul apostolilor cu puterea sa veșnică drept piatra fundamentală a Bisericii în *plan social*, pentru comunitatea creștină ; fiecare membru al acestei comunități legată de Hristos devine un element *individual* constitutiv, o piatră însuflețită a acestei Biserici în care Iisus Hristos e baza mistică și (în prezent) invizibilă, iar puterea monarhică a lui Petru, baza socială și vizibilă. Deosebirea esențială între acești trei termeni nu face decît să scoată și mai bine la lumină strînsa lor legătură în cadrul existenței concrete a Bisericii ce nu se poate lipsi nici de Hristos, nici de Petru, nici de mulțimea credincioșilor. Pentru a vedea în ideea acestui triplu raport o contradicție anume, ar trebui să conferim celor trei termeni fundamentali un sens absolut și exclusiv ce nu le e deloc caracteristic.

S-a uitat că termenul de „piatră (adică bază) a Bisericii” e un termen de relație și că Hristos nu poate fi piatra Bisericii decît unindu-Se cu lumea ce formează Biserica ; de vreme ce această unire, pe plan social, e realizată în primul rînd printr-un raport central pe care însuși Hristos l-a legat de Sfîntul Petru, e evident că aceste două pietre – Mesia și principalul său apostol – departe de a se exclude, nu reprezintă decît doi termeni indivizibili ai aceluiasi raport. În ceea ce privește piatra sau pietrele ce constituie mulțimea credincioșilor, dacă se spune că fiecare credincios poate deveni o piatră însuflețită a Bisericii, nu se spune dacă prin el însuși sau despărțindu-se de Hristos și de puterea fundamentală instaurată de El.

Baza Bisericii, dacă e să vorbim în termeni generali, o constituie unirea divinului cu umanul. Această bază (piatra) o aflăm

Dacă înțelegem prin Biserică unirea *desăvârșită* a umanității cu Dumnezeu, domnia *absolută* a iubirii și a adevărului, nu putem recunoaște în Biserică nici o putere și nici o autoritate. Toți membrii acestei Împărății Cerești sînt preoți și regi pe deplin egali între ei sub acest aspect, singurul centru de unitate fiind însuși Iisus Hristos. Dar nu în acest sens vorbim despre Biserică, pentru că nu în sensul acesta a vorbit Hristos despre ea. Biserica desăvârșită, Biserica triumfătoare, domnia gloriei, presupun forța răului și porțile iadului învinse odată pentru totdeauna ; tocmai pentru a lupta împotriva porților iadului, Hristos a zidit Biserica. Sa și în acest scop i-a conferit un centru de unitate uman și pămîntesc, deși a fost tot timpul vegheată de Dumnezeu.

Dacă nu vrem să cădem în extremele opuse ale unui materialism orb sau unui idealism neputincios, sîntem siliți să recunoaștem că nevoile realității și exigențele idealului se împacă amîndouă în ordinea stabilită de Dumnezeu. Pentru a reprezenta în sînul Bisericii *principiul ideal* al umanității și al înțelegerii, ca tip original de guvernare sinodală, Iisus Hristos pune bazele corpului sau conciliului primordial al celor doisprezece apostoli egali între ei și uniți prin dragoste fraternă. Pentru ca o asemenea unitate ideală să poată *fi realizată* în toate locurile și în toate timpurile ; pentru ca acest conciliu al conducătorilor ecleziastici să poată pretutindeni și oricînd birui discordia și să ducă la varietatea părerilor personale în ciuda uniformității decretelor publice ; pentru ca certurile să se sfîrșească și unitatea Bisericii să se manifeste într-adevăr, pentru a nu atribui această unitate întimplătoarelor convenții umane, pentru a nu-și zidi Biserica pe acest nisip mișcător, Arhitectul divin a descoperit Piatra solidă, Roca neclintită a monarhiei ecleziastice, stabilind idealul omenirii prin anexarea lui la o putere reală și vie.

S-a spus că piatra Bisericii e însuși Hristos – adevăr ce n-a fost tăgăduit de nici un creștin. Însă nu e deloc rezonabil – chiar dacă e sincer – zelul celor care, pentru a-l apăra pe Hristos de vreo insultă închipuită, se încapățînează să nu recunoască voința Lui și să nege ordinea stabilită cu atîta limpezime. Căci El nu numai că a declarat că piatra Bisericii Sale e Simon, unul din apostolii Săi, ci – ca să ne impună cu mai multă convingere acest nou adevăr, pentru a-l face mai expresiv și mai evident – a conferit acestei vocații (de a fi piatra Bisericii) numele propriu și veșnic al lui Simon.

12. Iată, deci, două adevăruri la fel de incontestabile : Hristos e piatra Bisericii și Simon fiul lui Iona e piatra Bisericii. Dacă e o contradicție, nu se oprește aici. Căci același Simon Petru, *singurul* ce a primit de la Hristos privilegiul excepțional, declara totuși în una din epistolele sale că *toți* credincioșii sînt pietre înșuflețite ale edificiului divino-uman (*I, Petru*, II, 4, 5). Singura piatră a Bisericii e Iisus ; dar, dacă ne luăm după spusele Lui, piatra Bisericii Sale e corifeul apostolilor ; și dacă ne luăm după spusele acestuia, piatra Bisericii e fiecare credincios adevărat.

1. Aparenteii contradicții a celor trei adevăruri n-avem decît să-i opunem armonia lor reală și logică. Iisus Hristos, singura piatră a Împărăției lui Dumnezeu în sens strict religios sau *mistic*, îl consideră pe prințul apostolilor cu puterea sa veșnică drept piatra fundamentală a Bisericii în *plan social*, pentru comunitatea creștină ; fiecare membru al acestei comunități legată de Hristos devine un element *individual* constitutiv, o piatră înșuflețită a acestei Biserici în care Iisus Hristos e baza mistică și (în prezent) invizibilă, iar puterea monarhică a lui Petru, baza socială și vizibilă. Deosebirea esențială între acești trei termeni nu face decît să scoată și mai bine la lumină strînsa lor legătură în cadrul existenței concrete a Bisericii ce nu se poate lipsi nici de Hristos, nici de Petru, nici de mulțimea credincioșilor. Pentru a vedea în ideea acestui triplu raport o contradicție anume, ar trebui să conferim celor trei termeni fundamentali un sens absolut și exclusiv ce nu le e deloc caracteristic.

S-a uitat că termenul de „piatră (adică bază) a Bisericii” e un termen de relație și că Hristos nu poate fi piatra Bisericii decît unindu-Se cu lumea ce formează Biserica ; de vreme ce această unire, pe plan social, e realizată în primul rînd printr-un raport central pe care însuși Hristos l-a legat de Sfîntul Petru, e evident că aceste două pietre – Mesia și principalul său apostol – departe de a se exclude, nu reprezintă decît doi termeni indivizibili ai aceluiași raport. În ceea ce privește piatra sau pietrele ce constituie mulțimea credincioșilor, dacă se spune că fiecare credincios poate deveni o piatră înșuflețită a Bisericii, nu se spune dacă prin el însuși sau despărțindu-se de Hristos și de puterea fundamentală înstaurată de El.

Baza Bisericii, dacă e să vorbim în termeni generali, o constituie unirea divinului cu umanul. Această bază (piatra) o aflăm

în Iisus Hristos, dar și în fiecare creștin adevărat legat de Hristos prin Sfintele Taine, credința și faptele lui bune. Dar oare nu vedem că aceste două moduri de unire între divin și uman (unirea ipostatică în persoana lui Hristos și unirea individuală a credinciosului cu Hristos) nu-s de ajuns ca să constituie unitatea specifică a Bisericii în sensul strict al cuvîntului – Biserica înțeleasă ca organism social și istoric ? Încarnarea Verbului e un fapt mistic și nu un principiu social ; viața religioasă individuală nu conferă o bază suficientă *societății* creștine : se poate trăi cu sfințenie și de unul singur în pustiu. Dacă, totuși, în cadrul Bisericii, în afara vieții mistice și individuale, mai e și una socială – trebuie ca aceasta să aibă o formă determinată pe baza unui principiu de unitate specific. Cînd spunem că acest principiu specific al *unității sociale* a Bisericii nu e nici Iisus Hristos, nici masa credincioșilor, ci puterea monarhică a lui Petru prin care Iisus Hristos a vrut să se unească pe Sine cu *omenirea aîdoma cu o ființa socială și politică*, părerea noastră e confirmată prin faptul că privilegiul de a fi piatra Bisericii n-a păstrat valoarea unui nume propriu și veșnic decît în cazul prințului apostolilor, el singur fiind piatră a Bisericii în sensul special și strict al acestui termen – baza unificatoare a societății creștine istorice.

Doar de trei ori în întreaga istoric sacră (a celor două Testamente) s-a întîmplat ca Domnul să schimbe chiar El numele unui om. Cînd Avraam, printr-o credință nemărginită, s-a închinat lui Dumnezeu cel viu, Domnul, schimbîndu-i numele, l-a numit părintele tuturor credincioșilor („părintele mulțimii”). Cînd Iacov, într-o luptă misterioasă, i-a opus lui Dumnezeu cel viu întreaga energie a spiritului omenesc, Domnul i-a dat un nume nou prin care-l numea părintele acestui popor extraordinar și unic ce a luptat și mai luptă încă împotriva Dumnezeului său. Cînd urmașul lui Avraam și al lui Iacov, Simon fiul lui Iona, a adunat în el inițiativa energică a spiritului uman și ajutorul sigur al Tatălui din Ceruri pentru a afirma adevărul divino-uman, Omul-Dumnezeu i-a schimbat numele și l-a pus în fruntea noilor credincioși și a noului Israel. Avraam, simbolul teocrației primitive, reprezintă umanitatea devotată și supusă lui Dumnezeu ; Iacov, simbolul teocrației naționale evreiești, reprezintă umanitatea ce se opune lui Dumnezeu ; în sfîrșit, Simon Petru, simbolul teocrației universale și definitive, reprezintă umanitatea ce-i răspunde lui Dumnezeu, ce-L afirmă în

mod liber și e legată de El printr-o legătură reciprocă și solidă. Credința nelimitată în Dumnezeu, ce a făcut din Avraam părintele tuturor credincioșilor, s-a unificat în persoana lui Petru cu afirmarea activă a forței umane, manifestată de Iacov-Israel ; prințul apostolilor a reflectat în oglinda pămînteană a spiritului său armonia divinului cu umanul, văzînd în Dumnezeu perfecțiunea desăvîrșită ; astfel a devenit moștenitorul prin excelență al Omului-Dumnezeu, părintele spiritual al noii generații creștine, piatra fundamentală a Bisericii universale care e împlinirea și desăvîrșirea religiei lui Avraam și a teocrației lui Israel.

CAPITOLUL III

PETRU ȘI SATANA

Nu în calitate de *apostol* a trebuit Simon să-și schimbe numele. Această schimbare anunțată dinainte n-a avut loc în clipa alegerii și a misiunii solemne a celor doisprezece care, cu excepția lui Simon, și-au păstrat numele ; nici unul din ei nu a primit de la Dumnezeu vreun nume nou și veșnic, de o semnificație generală și superioară.¹

Cu excepția lui Simon, apostolii nu se deosebesc între ei decât prin caracterele lor *naturale*, prin însușirile lor și destinele lor *individuale*, ca și prin diferențe sau nuanțe ale impresiei *personale* pe care Maestrul divin putea să o aibă față de ei. Noul nume semnificativ pe care doar Simon l-a primit în afara apostolatului celorlalți nu denotă în schimb nici o trăsătură a caracterului său natural, nici nu atestă simpatia personală a Domnului față de el, ci se referă numai la rolul aparte pe care fiul lui Iona e chemat să-l îndeplinească în sânul Bisericii lui Hristos. Nu i s-a spus : Tu ești Petru pentru că te prefer pe tine în locul celorlalți sau pentru că ai un caracter ferm și solid (nici n-ar fi adevărat), ci : *Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea.*

Profesiunea de credință a lui Petru care, prin adeziunea sa spontană și sigură, apropia omenirea de Hristos, punând bazele Bisericii libere a Noului Testament, nefiind o simplă manifestare a caracterului său obișnuit, nu putea fi nici un elan întâmplător și trecător al sufletului său. Putem oare fi de acord că pentru un asemenea elan, pentru o clipă de entuziasm, nu numai numele i-a fost schimbat lui Simon, precum altădată lui Avraam și Iacov, ci că această schimbare fusese prevăzută dinainte ca trebuind să se

1. Nu mă refer la poreclele sau epitetele accidentale și trecătoare, cum ar fi numele de Boanergis conferit sfinților Ion și Jacques.

întîmple în mod sigur, ocupînd un loc însemnat în intențiile Domnului ? Și oare ce e mai important în opera mesianică decît întemeierea Bisericii universale, legată cu precădere de Simon devenit Petru ? Ipoteza că primul decret dogmatic al Sfîntului Petru nu e decît emanația personalității lui umane și individuale se dovedește a nu fi valabilă, datorită mărturisirii directe și explicate a lui Hristos : *Nu trup și sînge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu Cel din Ceruri*. Profesiunea de credință a lui Petru a fost deci un act *sui generis*, un act prin care ființa morală a apostolului a stabilit o legătură specială cu Divinitatea ; datorită acestui raport, cuvîntul omenesc a putut fi manifestarea sigură a adevărului absolut al Verbului divin, conferind o bază solidă Bisericii universale. Ca și cum ar încerca să risipească orice îndoială, inspirata relatare din Evanghelie ni-l arată pe același Simon, nu demult numit de Iisus Piatra Bisericii și purtătorul de chei al Împărăției din Ceruri, abandonat propriilor sale forțe și predicînd – de altfel cu intenții dintre cele mai bune dar fără ajutorul divin – în spiritul persoanei sale naturale și individuale. „De atunci a început Iisus a spune ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim și să pătîmască multe de la bătrîni și de la arhierei și de la cărturari și să fie ucis și a treia zi să învieze. Și Petru, luîndu-L la o parte, a început să-L dojenească, zicîndu-L : *Milostiv fii Ție, Doamne ! Să nu-Ți fie Ție aceasta !* Iar El, întorcîndu-se, a zis lui Petru : *Mergi înapoia Mea, Satano ! Sminteală Îmi ești ; că nu cugești cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor.*” (Evanghelia după Matei, XVI, 21-23).

Să opunem acest text, aidoma polemiștilor greco-ruși, celui de dinainte, pentru a infirma spusele lui Hristos ? Oare trebuie să credem că adevărul întrupat s-a schimbat atît de repede, abolind dintr-o dată ceea ce tocmai a fost stabilit ? Pe de altă parte, cum să-i împaci pe „Preafericit” și pe „Satana” ? Cum să fii de acord ca „sminteala” Domnului să fie piatra Bisericii Sale neclintită la porțile iadului ? Ca acela ce nu se gîndește decît la cele pămîntești să primească revelațiile Tatălui din Ceruri și să capete cheile Împărăției Domnului ?

Nu există decît un singur mijloc de a împăca aceste două versiuni pe care inspiratul evanghelist le-a alăturat nu fără temei. În calitate de păstor și doctor suprem al Bisericii universale, cu ajutorul Domnului și vorbind în numele tuturor, Simon Petru e

martorul credincios și explicatorul infailibil al adevărului divin-uman ; în această calitate, este baza solidă a Casei Domnului și purtătorul cheilor Împărăției din Ceruri. Același Simon Petru, ca persoană individuală, vorbind și acționînd prin propriile forțe, după mintea lui cea omenească, poate spune și înfăptui lucruri necuviincioase, scandaloase și chiar diavolești. Însă neajunsurile și păcatele individuale sînt trecătoare, în vreme ce funcția *socială* a monarhiei eclesiastice e veșnică. „Satana” și „sminteala” au dispărut, dar Petru a rămas.

CAPITOLUL IV

BISERICA ÎNȚELEASĂ CA SOCIETATE UNIVERSALĂ. PRINCIPIUL IUBIRII

Deoarece existența oricărei societăți omenești e determinată de idei și instituții, bunăstarea și progresul social depind mai ales de adevărul ideilor ce guvernează societatea și de buna ordine ce domnește în cadrul acestei guvernări. Ca societate hotărâtă și întemeiată în mod direct de Dumnezeu, Biserica trebuie să aibă aceste două calități în cel mai înalt grad ; ideile religioase pe care le răspîndește trebuie să fie întrutotul adevărate ; iar organizarea ei trebuie să confere o deplină stabilitate puterii de acțiune în direcția hotărâtă.

Înainte de toate, Biserica e o societate întemeiată pe adevăr. Adevărul fundamental al Bisericii e uniunea divinului cu umanul, Verbul întrupat, Fiul Omului recunoscut ca Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu. Sub aspect *obiectiv*, piatra Bisericii e însuși Hristos, *adevărul* întrupat. Dar pentru a fi cu adevărat *întemeiată* pe adevăr, Biserica înțeleasă ca societate umană trebuie să se unească nemijlocit cu acest adevăr într-un anume fel.

De vreme ce adevărul nu are o existență manifestă imediat și obligatorie în mod exterior în această lume a aparențelor, omul nu se poate uni cu el decît prin credința care ne leagă de substanța interioară a lucrurilor și care înfățișează spiritului nostru tot ceea ce nu e vizibil în afară. Din punct de vedere *subiectiv*, putem afirma că tocmai *credința* constituie baza sau „piatra” Bisericii. Dar *care* credință ? Credința cui ? Simplul fapt al unei credințe subiective la cutare sau cutare persoană nu-i de ajuns. Cea mai puternică și mai sinceră credință personală ne poate pune în legătură nu numai cu substanța nevăzută a adevărului și a Binelui suveran, ci și cu substanța nevăzută a răului și a minciunii, lucru dovedit din plin de istoria religiilor. Pentru a fi cu adevărat legat prin credință de obiectul rîvnit – adevărul absolut – trebuie să *te identifice* cu acel adevăr.

martorul credincios și explicatorul infailibil al adevărului divino-uman ; în această calitate, este baza solidă a Casei Domnului și purtătorul cheilor Împărăției din Ceruri. Același Simon Petru, ca persoană individuală, vorbind și acționînd prin propriile forțe, după mintea lui cea omenească, poate spune și înfăptui lucruri necuviincioase, scandaloase și chiar diavolești. Însă neajunsurile și păcatele individuale sînt trecătoare, în vreme ce funcția *socială* a monarhiei ecleziastice e veșnică. „Satana” și „sminteala” au dispărut, dar Petru a rămas.

CAPITOLUL IV

BISERICA ÎNȚELEASĂ CA SOCIETATE UNIVERSALĂ. PRINCIPIUL IUBIRII

Deoarece existența oricărei societăți omenești e determinată de idei și instituții, bunăstarea și progresul social depind mai ales de adevărul ideilor ce guvernează societatea și de buna ordine ce domnește în cadrul acestei guvernări. Ca societate hotărâtă și întemeiată în mod direct de Dumnezeu, Biserica trebuie să aibă aceste două calități în cel mai înalt grad ; ideile religioase pe care le răspîndește trebuie să fie întrutotul adevărate ; iar organizarea ei trebuie să confere o deplină stabilitate puterii de acțiune în direcția hotărâtă.

Înainte de toate, Biserica e o societate întemeiată pe adevăr. Adevărul fundamental al Bisericii e uniunea divinului cu umanul, Verbul întrupat, Fiul Omului recunoscut ca Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu. Sub aspect *obiectiv*, piatra Bisericii e însuși Hristos, *adevărul* întrupat. Dar pentru a fi cu adevărat *întemeiată* pe adevăr, Biserica înțeleasă ca societate umană trebuie să se unească nemijlocit cu acest adevăr într-un anume fel.

De vreme ce adevărul nu are o existență manifestă imediat și obligatorie în mod exterior în această lume a aparențelor, omul nu se poate uni cu el decît prin credința care ne leagă de substanța interioară a lucrurilor și care înfățișează spiritului nostru tot ceea ce nu e vizibil în afară. Din punct de vedere *subiectiv*, putem afirma că tocmai *credința* constituie baza sau „piatra” Bisericii. Dar *care* credință ? Credința cui ? Simplul fapt al unei credințe subiective la cutare sau cutare persoană nu-i de ajuns. Cea mai puternică și mai sinceră credință personală ne poate pune în legătură nu numai cu substanța nevăzută a adevărului și a Binelui suveran, ci și cu substanța nevăzută a răului și a minciunii, lucru dovedit din plin de istoria religiilor. Pentru a fi cu adevărat legat prin credință de obiectul rîvnit – adevărul absolut – trebuie să *te identifice* cu acel adevăr.

Adevărul Omului-Dumnezeu, adică unitatea desăvârșită și vie a absolutului cu relativul, a infinitului cu mărginitul, a Creatorului cu creația – acest adevăr în sine – nu se poate poticni de un fapt istoric, ci e revelația, prin intermediul acestui fapt, a unui principiu universal cuprinzând toate comorile înțelepciunii și îmbrățișând totul în unitatea sa.

Pentru că adevărul obiectiv al credinței e universal iar subiectul credinței trebuie să fie identic cu obiectul, rezultă de aici că *subiectul adevăratei religii e în mod necesar universal*. Adevărata credință poate aparține nu omului individual și izolat, ci întregii omeniri în unitatea ei ; individul nu poate participa la ea decât în calitate de exponent viu al corpului universal. Deoarece unitatea reală și vie a seminției omenești nu există pe plan fizic, ea trebuie creată în plan moral. Limitele individualității finite ce se afirmă în mod exclusiv, limitele egoismului natural, trebuie să fie înlăturate prin *iubire* pentru a-l face pe om asemenea lui Dumnezeu care înseamnă dragoste. Dar această iubire ce trebuie să prefacă fragmentările discordante din lumea pămînteană într-o unitate reală și vie – Biserica universală – această iubire nu poate fi un sentiment vag, pur subiectiv, neputincios : trebuie să se transforme într-o acțiune constantă și prestabilită care să confere sentimentului lăuntric o realitate obiectivă. Care e, deci, obiectul real al acestei iubiri active ? Avînd ca obiect ființele cele mai apropiate, iubirea naturală creează o unitate colectivă reală – *familia* ; iubirea naturală mai largă, ce are ca obiect toți oamenii aceleiași țări și aceleiași limbi, creează o unitate colectivă mai întinsă și mai complexă, dar la fel de reală – cetatea, Statul, națiunea¹. Iubirea menită a consolida unitatea religioasă a oamenilor, sau Biserica universală, trebuie să treacă dincolo de limitele naționalității și să aibă ca obiect totalitatea ființelor omenești. Dar cum raportul activ între totalitatea oamenilor și individ nu are ca bază, la acesta din urmă, un sentiment natural asemănător celui pe care-l inspiră familia sau patria – acest raport se reduce în mod necesar (la subiectul particular) la esența pur morală a iubirii, adică la abdicarea liberă și conștientă de la voința proprie, de la egoismul individual, familial și național. Dragostea față de familie și dragostea față de națiune

1. Faptul locuirii în același ținut și al identității de limbă nu e de ajuns în sine pentru a determina unitatea *patriei*, care e imposibilă în afara patriotismului, adică a iubirii specificului național.

sînt în primul rînd fapte naturale, care pot produce apoi acte morale ; dragostea față de Biserică este în mod esențial un act moral – actul supunerii voinței individuale la voința universală. Pentru ca voința universală să nu fie o închipuire, trebuie ca aceasta să se înfăptuiască întotdeauna într-o persoană anume. Deoarece voința tuturor nu e o unitate reală, de vreme ce nu toți sîntem de acord, e nevoie de un *mijloc* pentru a ne înțelege, adică de o voință unică și care să le poată unifica pe celelalte. Trebuie ca fiecare în parte să ne unim efectiv cu întreg ansamblul (să ne arătăm concret dragostea față de Biserică), unindu-ne voința într-o voință unică la fel de reală și vie ca voința personală, dar în același timp universală, căreia toate celelalte voințe trebuie să i se supună. Nu există voință în afara celui ce-și manifestă această voință ; alît timp cît noi *toți* nu vom fi *unul*, n-avem încotro, trebuie să ne unim cu toții în *persoana unuia singur* pentru a participa la adevărata credință universală.

De vreme ce fiecare în parte nu poate fi, la fel ca întreaga omenire în starea ei naturală de separare, propriul subiect al credinței universale, trebuie ca aceasta să se manifeste prin unul singur care să reprezinte unitatea tuturor. Considerînd această credință cu adevărat universală drept regulă pentru propria credință, fiecare înfăptuiește un act real de supunere sau de iubire față de Biserică – act prin care se identifică pe sine cu adevărul universal revelat Bisericii. Iubind pe toți în unul singur (de vreme ce nu-i putem iubi altcumva), fiecare participă la credința în toți hotărîtă de credința în unul singur, cu ajutorul Divinității ; această legătură veșnică, această unitate solidă, alît de vie și totuși alît de imuabilă, face din Biserica universală un organism moral colectiv, o adevărată societate, mult mai vastă și mai complexă decît națiunea sau Statul, dar la fel de reală. Dragostea față de Biserică e manifestată printr-o adeziune constantă la voința și gîndirea vie reprezentată prin actele publice ale conducătorului ecleziastic suprem. Această dragoste care, la origine, nu e decît un act pur moral, îndeplinirea datoriei în principiu (supunerea față de imperativul categoric, potrivit terminologiei kantiene), poate și trebuie să devină izvorul sentimentelor și legăturilor la fel de puternice ca dragostea filială sau patriotismul. Cei care, rîvnind să întemeieze Biserica pe dragoste, nu văd unitatea ecleziastică universală decît într-o tradiție consolidată și lipsită timp de unsprezece secole de orice

mijloc de a se afirma cu adevărat, ar trebui să-și dea seama că e imposibil să iubești cu o dragoste vie și activă o amintire arheologică, un fapt îndepărtat care, aidoma celor șapte concilii ecumenice, e cu totul necunoscut mulțimii și nu se adresează decât erudiților. Dragostea față de Biserică n-are un sens adevărat decât pentru cei care îi recunosc acesteia un reprezentant viu, un părinte comun tuturor credincioșilor, care să fie iubit așa cum e tatăl familiei sau conducătorul Statului într-o țară monarhică.

În sprijinul acestei idei trebuie evidențiat caracterul specific al adevărului, care este acela de a îmbina într-o unitate armonioasă numeroasele elemente ale realului. Acest caracter nu-i lipsește adevărului prin excelență, adevărului Omului-Dumnezeu care, în unitatea lui absolută, include totalitatea vieții divine și umane. Lui Hristos, unicei ființe, centru al tuturor ființelor, trebuie să-I corespundă Biserica – înțeleasă ca o colectivitate aspirând la unitatea desăvârșită. Atît timp cît această unitate interioară și desăvârșită a tuturor nu e realizată, atît timp cît credința fiecăruia nu e în sine credința tuturor – *atît timp cît unitatea tuturor nu se manifestă imediat în fiecare, atunci ea trebuie să se înfăptuiască printr-o singură persoană.*

Adevărul universal înfăptuit cu desăvîrșire în unul singur (Hristos) atrage credința tuturor, hotărîtă de vocea unuia singur (papa). Am văzut că, în afara acestei unități, părerea mulțimii poate fi greșită iar credința aleșilor poate fi îndoielnică. Dar nu o părere greșită sau o credință șovăielnică, ci una sigură și fermă, care reunește lumea cu adevărul divin, constituie baza solidă a Bisericii universale. Această bază e credința lui Petru ce trăiește în urmașii acestuia – credință individuală ce se manifestă în oameni și supraomenească (întemeiată pe ajutorul divin), pentru a fi infailibilă. Și – nu vom înceta să repetăm – dacă e să credem că acest centru de unitate veșnică nu e necesar, să încercăm măcar atît, să dovedim *în absența lui* unitatea vie a Bisericii universale, să încercăm să înfăptuim în absența lui un act ecleziastic care să intereseze întreaga omenire, să încercăm să dăm un răspuns decisiv la una din întrebările ce dezbină conștiințele creștinilor ! Vedem prea bine că actualii urmași de la Constantinopol sau Petersburg ai apostolilor păstrează tăcerea apostolilor din Cezareea lui Filip...

Să rezumăm în cîteva cuvinte reflecțiile de mai înainte : *Biserica universală se bazează pe adevărul afirmat prin credință.*

Adevărul fiind unul singur, și adevărata credință trebuie să fie una. Fiindcă această unitate de credință nu există în prezent și imediat în totalitatea credincioșilor (de vreme ce nu toți sînt de aceeași părere în materie de religie), ea trebuie să rezide în autoritatea legală a unui singur conducător, garantată prin ajutorul divin și acceptată prin dragostea și încrederea tuturor credincioșilor. Iată piatra pe care Hristos și-a zidit Biserica, iar porțile iadului nu o vor birui.

CAPITOLUL V

CHEILE ÎMPĂRĂȚIEI

Ca și cînd n-ar vrea să lase să se strecoare vreo îndoială asupra intenției și rostului cuvintelor Sale despre piatra Bisericii, Iisus le completează lăsînd în mod explicit puterea cheilor, suprema administrare a Împărăției Sale, în seama puterii fundamentale a Bisericii, în persoana lui Simon Petru : „Îți voi da cheile Împărăției din Ceruri.” Mai întîi, trebuie să îndepărtăm contrasensul pe care polemisti „ortodocși” îl atribuie lui Iisus Hristos. Pentru a anula pe cît posibil deosebirea dintre Petru și ceilalți apostoli, se spune că puterea cheilor nu e altceva decît puterea de a lega și a dezlega. După ce a spus : „Îți voi da cheile”, Iisus ar fi repetat aceeași promisiune în alți termeni. Dar cînd vorbim de chei, ar trebui să spunem *a închide* și *a deschide* și nu *a lega* și *a dezlega*, după cum citim în *Apocalipsă* (ca să ne limităm doar la Noul Testament) : Ὁ ἐκὼν τὴν κλειδα τοῦ Δαυὶδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείει, καὶ κλείει, καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει. (Cel Care are *cheia* lui David, Cel Care *deschide* și nimeni *nu va închide*, și *închide* și nimeni *nu va deschide* – *Apocalipsa*, III, 7). Putem închide și deschide o cameră, o casă, un oraș, dar nu putem lega și dezlega decît ființele și obiectele individuale ce se află în cameră, în oraș. Textul evanghelic cu pricina e o metaforă, dar o metaforă nu e în mod necesar o absurditate. Imaginea cheilor Împărăției (a reședinței regale – *beṯh-ha-mélek*) trebuie să aibă o putere mai mare și mai generală decît imaginea legatului și a dezlegatului.

Fiindcă puterea specială de a lega și a dezlega i-a fost dată lui Petru în aceiași termeni ca aceia în care le-a fost dată mai tîrziu celorlalți apostoli (*Matei*, XVII, 18), e lesne de văzut în contextul ultimului capitol că această putere inferioară nu privește decît cazurile individuale („dacă fratele tău păcătuiește împotriva ta”, etc.), ceea ce corespunde pe deplin sensului metaforei folosite în Evanghelie. Cazurile de conștiință personale și destinele sufletelor

individuale sînt de la sine sub puterea de a lega și a dezlega acordată și altor apostoli după Petru. Iar puterea cheilor Împărăției, atribuită *doar* lui Petru, nu se poate raporta (în sensul strict al textului, dar și după analogia biblică) decît la totalitatea Bisericii, semnificînd puterea supremă *socială* și *politică*, domnia Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. Nu trebuie nici să separăm viața sufletească a comunității creștine de organizarea Bisericii universale, nici s-o confundăm cu aceasta. Sînt două stări de lucruri diferite, deși strîns legate.

Așa cum doctrina Bisericii nu e un simplu amalgam de credințe personale, la fel rolul Bisericii nu se poate reduce la îndrumarea conștiințelor individuale și a vieții morale personale. Bazîndu-se pe *unitatea credinței*, Biserica universală, ca organism social real și viu, trebuie să aibă și *unitate de acțiune*, suficientă pentru a se opune cu succes în fiecare clipă a existenței sale istorice împotriva eforturilor reunite ale puterilor ce vor s-o distrugă prin separarea ei. Pentru un organism social vast și complex, unitatea de acțiune presupune un întreg sistem de funcții organice subordonate unui centru comun care să le poată mișca oricînd în direcția dorită. Așa cum unitatea credinței ortodoxe e deplin garantată de autoritatea dogmatică a unuia singur care vorbește în numele tuturor, la fel, unitatea de acțiune ecleziastică e în mod necesar condiționată de puterea diriguitoare a unuia singur, extinzîndu-se asupra întregii Biserici. În cadrul Bisericii unice și sfinte, întemeiată pe adevăr, guvernarea nu poate fi separată de doctrină ; iar puterea centrală și suverană în ordinea ecleziastică nu poate aparține decît celui care, cu ajutorul autorității divine, reprezintă și dovedește, în plan religios, unitatea adevăratei credințe.

De aceea, cheile Împărăției n-au fost date decît celui care, prin credința sa, e Piatra Bisericii.

CAPITOLUL VI

**GUVERNAREA BISERICII UNIVERSALE.
CENTRUL DE UNITATE**

Biserica nu înseamnă numai perfecta comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, în Hristos, ci și *ordinea socială* pe care voința supremă a stabilit-o pentru a desăvârși în El și prin El această uniune divino-umană. Întemeiată pe *adevărul* etern, Biserica e nu numai desăvârșire a *vieții* – în viitor – ci a fost și în trecut și mai este încă în prezent *calea* către această perfecțiune ideală. Viața socială a oamenilor pe pământ nu poate rămîne în afara noii uniuni a divinului cu umanul realizată în Hristos. Dacă înseși elementele vieții noastre materiale sînt transformate și sanctificate în cadrul Sfintelor Taine, cum ar fi atunci cu puțință ca domeniul social și politic, care e o formă esențială a vieții oamenilor, să fie lăsat fără apărare pradă intereselor egoiste, jocului pasiunilor asatine, conflictului de părerii înșelătoare ? Omul fiind în mod necesar o ființă socială, scopul ultim al operațiunii divine în lume e crearea unei societăți universale desăvîrșite. Dar nu o creație *ex nihilo*. Materia societății desăvîrșite e societatea imperfectă, omenirea ca atare. Ea nu e nici exclusă, nici desființată de Împărăția lui Dumnezeu, dimpotrivă, e atrasă în sfera acestei Împărății, pentru a fi prime-nită, sfințită, transformată. Cînd e vorba de a lega de Hristos ființa *individuală* a omului, religia nu se mulțumește cu simpla comuniune spirituală, ea vrea ca omul să se unească deplin cu Dumnezeu, în totalitatea existenței sale, fie și prin actul fiziologic de a mânca. În această comuniune mistică dar reală, elementele materiale nu sînt pur și simplu transformate și distruse, ci *transsubstanțiate*, adică substanța internă și nevăzută a pîinii și vinului e atrasă în sfera corporalității divinizate a lui Hristos și absorbită de acesta, în vreme ce prezentul fenomenal sau aparența exterioară a acestor elemente rămîn neschimbate pentru a putea acționa în condițiile date ale vieții noastre fizice, legată de trupul lui Dumnezeu. La fel,

cînd e vorba de viața colectivă și publică a oamenilor, și ea trebuie să fie transsubstanțiată în sens mistic, păstrîndu-se însă *categoriile* sau formele exterioare ale societății lumești, forme care, aranjate și dispuse într-un anume fel, trebuie să slujească drept bază reală și instrumente sigure *acțiunii sociale* a lui Hristos în cadrul Bisericii Sale.

Din punct de vedere creștin, opera lui Dumnezeu pe pămînt n-are drept scop definitiv manifestarea puterii divine (idee musulmană), ci unirea liberă și reciprocă a oamenilor cu Dumnezeu. Mijlocul de a înfăptui această operă nu e acțiunea ocultă a Providenței ce conduce indivizii și națiunile pe căi necunoscute către țeluri neînțelese. Această acțiune absolut și exclusiv supraomenească e întotdeauna necesară, dar nu e suficientă în sine. Mai ales de la unirea reală și istorică a divinului cu umanul în persoana lui Hristos, omenirea trebuie să aibă un rol pozitiv în destinul ei, trebuie să comunice social cu Hristos. Dacă se pune problema ca oamenii să participe concret și în clipa de față, aici pe pămînt, la guvernarea nevăzută și suprafirească a lui Hristos, e necesar ca această guvernare să ia forma unor *categorii* sociale concrete și firești. Pentru a acționa în cadrul lumii imperfecte și împreună cu ea, desăvîrșirea grației divine și a adevărului divin în Iisus Hristos trebuie să fie reprezentată și slujită printr-o instituție socială – divină prin originea, scopul și puterile sale și umană prin mijloacele sale de acțiune adaptate la toate exigențele viclii istorice.

Pentru a face ca viața publică a întregii umanități să se îndrepte către scopul iubirii divine și pentru a influența opinia publică în sensul adevărului divin, trebuie ca în cadrul Bisericii să existe o conducere universală autorizată de Divinitate. Această conducere trebuie să existe concret și explicit, pentru ca toată lumea s-o cunoască și să fie veșnică, pentru a se putea recurge la ea ; trebuie să fie divină în substanța ei, pentru a se impune *definitiv* în conștiința religioasă a oricărui individ bine informat și bine intenționat, și umană și imperfectă în manifestarea ei istorică, pentru a face posibilă rezistența morală, pentru a face loc îndoielilor, luptei, ispitelor, la tot ceea ce are meritul de a fi virtute liberă și cu adevărat omenească.

Pentru a forma cea dinșii bază a contopirii dintre conștiința socială a umanității și conducerea providențială a lui Dumnezeu, pentru a lua parte la splendoarea divină și a trăi, în același timp,

în acord cu prezentul lumesc, puterea suverană a Bisericii, făcînd loc diferitelor forme de guvernare în timp și spațiu, trebuie întotdeauna, în calitate de centru de unitate, să-și păstreze caracterul monarhic. Dacă Biserica universală ar avea o guvernare strict colectivă, dacă puterea supremă n-ar fi reprezentată decît printr-un conciliu, unitatea acțiunii sale (legată de unitatea absolută a adevărului divin) n-ar putea avea decît două baze : sau acordul unanim și deplin al tuturor membrilor, sau majoritatea, ca în adunările obișnuite. Această ultimă ipoteză e incompatibilă cu măreția Domnului, care ar fi nevoit să-Și potrivească de fiecare dată voința și adevărul Său la diferitele grupări de opinie și la jocul pasiunilor omenești. În privința unanimității, a veșnicei și totalei înțelegeri — un asemenea stadiu al conștiinței sociale ar putea, fără îndoială, prin desăvîrșirea ei morală intrinsecă, să fie echivalentul perfecțiunii divine și al manifestării acțiunii lui Dumnezeu printre oameni. Dar dacă principiul politic al majorității e mai prejos de demnitatea divină, principiul ideal al unanimității imediate, spontane și constante, este, din păcate, cu mult deasupra condiției omului de azi. Această unitate perfectă pe care Iisus Hristos, în *rugăciunea sa pontificală*, ne-a înfățișat-o drept *scopul* definitiv al operei sale, nu poate fi admisă drept *bază* reală și concretă a acestei opere. Mijlocul cel mai sigur de a nu atinge niciodată perfecțiunea rîvnită e acela de a-ți imagina că ai și atins-o. Idealul Bisericii — ideal acceptat de toată lumea — înseamnă unanimitatea și solidaritatea conștientă, dragostea fraternă și libera înțelegere.

Diferența între un vis iluzoriu și idealul divin al unității constă în aceea că acesta din urmă are un punct de sprijin real (*δωξ μου πον στω* al mecanicii sociale), pentru a cîștiga puțin cîte puțin teren aici, pe pămînt, și pentru a birui treptat și pe rînd toate forțele vrajei. Un principiu de unitate real și indivizibil e absolut necesar pentru a ține piept tendințelor adînci și acute de dezbinare în lume și în sînul Bisericii. Așteptînd ca unitatea religioasă — unitatea grației și a adevărului — să devină în *fiecare* muritor însăși esența vieții sale și liantul perfect și indisolubil ce-l leagă de aproapele său, trebuie ca principiul acestei unități universale să existe în mod obiectiv și să acționeze *asupra tuturor* sub „forme” unei puteri sociale concrete și determinate.

Biserica unică și universală e *desăvîrșită* prin înțelegerea și unanimitatea tuturor membrilor ei, dar pentru a se putea *situa* în

mijlocul disputei actuale, îi trebuie o putere unificatoare și de conciliere, putere inaccesibilă acestei dispute și acționînd tot timpul împotriva ei, impunîndu-se deasupra tuturor dezbinărilor, adunînd în jurul ei pe toți cei de bună credință, înfierînd și condamnînd tot ceea ce se opune Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. Rîvnind la această Împărăție, trebuie să apucăm singura cale pe care a pășit toată lumea. Între odioasa neînțelegere din zilele noastre ce stăpînește pretutindeni și rîvnita unitate a dragostei desăvîrșite cînd stăpîn e Dumnezeu, se află calea necesară a unității legale și autoritare ce leagă fapta omenească de dreptul divin.

Cadrul bine stabilit al Bisericii universale are nevoie de un centru unic, nu pentru a fi desăvîrșit, ci pentru a *exista*. Ca să rămînă o societate concretă, Biserica pămînteană reunind mulțimea națiilor trebuia să opună neînțelegerilor naționale o putere universală concretă ; pentru a-și salva identitatea, Biserica pămînteană, nevoită să între în vîrtejul istoriei și să suporte, în circumstanțele și raporturile sale exterioare, schimbări și variații neînterupte, avea nevoie de o putere mai ales conservatoare și totuși activă, de nezdruccinat în esența ei și mobilă în formele sale ; în sfîrșit, Biserica pămînteană, menită a acționa și a se impune în fața forțelor răului în mijlocul unei lumi imperfecte, trebuia să aibă un punct de sprijin solid, mai tare decît porțile iadului. Dar, pe de o parte, știm că Hristos a prevăzut necesitatea monarhiei eclesiastice atribuind unuia singur puterea supremă și indivizibilă în cadrul Bisericii ; pe de altă parte, vedem că, dintre toate puterile eclesiastice din lumea creștină, nu există decît una singură ce păstrează veșnic și mereu același caracterul central și universal și, care, în același timp, printr-o veche tradiție, se leagă de cel căruia Hristos i-a spus : *Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui*. Cuvintele lui Hristos nu puteau să rămînă fără ecou în istoria creștină ; iar principalul fenomen al acestei istorii trebuia să-și aibă cauza în cuvintele lui Hristos. Să li se găsească, dacă este cu putință, spuselor lui Hristos către Petru un efect corespunzător, altul decît scaunul lui Petru și să se descopere o altă cauză convenabilă decît promisiunea făcută lui Petru !

Adevărurile vii ale religiei nu se impun conștiinței ca niște teoreme geometrice. Am risca să ne înșelăm dacă am crede că pînă și adevărurile matematice sînt acceptate unanim de toată lumea din

unicul motiv al evidenței lor intrinseci : sîntem cu toții de acord în recunoașterea lor, pentru că nimeni n-are nici un interes să le respingă. N-am pretenția naivă de a-i convinge pe cei ce consideră că sînt lucruri mai importante decît căutarea adevărului religios. Înșirînd dovezile generale ale primatului lui Petru ca bază a Bisericii universale, n-am vrut decît să susțin efortul intelectual al celor ce se opun acestui adevăr nu prin interese și pasiuni, ci numai prin greșeli nepremeditate și prejudecăți moștenite. Continuînd această îndatorire, cu privirea așintită asupra farului luminos al cuvintelor biblice, trebuie acum să abordez o clipă domeniul obscur și mobil al istoriei universale.

CAPITOLUL VII
MONARHIILE LUI DANIEL.
„ROMA” ȘI „AMOR”

Viața istorică a omenirii a început prin confuzia limbilor (*Facerea*, XI) și se va sfârși prin desăvârșita armonie a Noului Ierusalim (*Apocalipsa*, XXI). Între aceste două extreme, consemnate în prima și ultima carte a *Bibliei*, se întinde evoluția istoriei universale, a cărei imagine simbolică ne e dată într-o carte sfântă pe care-o putem socoti ca o tranziție între Vechiul și Noul Testament – cartea profetului Daniel (*Daniel*, II, 31-36).

Nefiind și nici netrebuind să fie o lume a spiritelor pure, lumea pămînteană are nevoie, pentru a-și dovedi și dezvolta unitatea vieții sale lăuntrice, de un organism social exterior ce trebuie să fie cu atât mai centralizat, cu cât se extinde și se diferențiază tot mai mult. Deoarece viața spiritului uman individual se manifestă printr-un corp uman organizat, la fel, spiritul colectiv al omenirii desăvârșite – Biserica nevăzută – are nevoie de o organizare socială concretă, imagine și instrument al unității sale. Din acest punct de vedere, istoria omenirii ni se înfățișează ca formarea succesivă a ființei sociale universale sau a Bisericii unice și catolice, în sensul larg al cuvîntului. Această operă e divizată în două părți principale : 1) unificarea exterioară a națiunilor istorice sau formarea *corpurii* universal al omenirii prin efortul, mai mult sau mai puțin inconștient, al forțelor umane sub acțiunea nevăzută și indirectă a Providenței ; 2) animarea acestui corp prin suflul atotputernic al Omului-Dumnezeu și dezvoltarea lui ulterioară prin acțiunea conjugată a grației divine și a forțelor umane mai mult sau mai puțin conștiente. Cu alte cuvinte, pe de o parte, e vorba de formarea monarhiei universale *naturale* și, pe de alta, de formarea și dezvoltarea monarhiei *spirituale* sau a Bisericii universale pe baza și în

cadrul organizării naturale corespunzătoare. Prima parte a măreței opere înseamnă cu precădere istoria antică sau păgînă ; cealaltă a influențat istoria modernă sau creștină. Legătura între ele o îndeplinește istoria poporului lui Israel care, sub acțiunea specială a lui Dumnezeu cel viu, a pregătit mediul organic și național propice apariției Omului-Dumnezeu, care e principiul spiritual al unității pentru corpul universal și centrul absolut al istoriei.

În vreme ce poporul ales a pregătit totul pentru întruparea naturală a Omului-Dumnezeu *individual*, națiile profane se gîndeau la corpul social al Omului-Dumnezeu *colectiv*, la Biserica universală. Fiindcă această creație a păgînismului era înfăptuită prin silințele oamenilor care nu erau conduși de Providența divină decît în mod indirect și invizibil, ea trebuia să se înceapă prin încercări și proiecte. Înaintea monarhiei cu adevărat universală, și-au făcut apariția monarhii naționale ce rîvneau la universalitate, dar nu puteau accede la ea.

După monarhia asiro-babiloniană, acest cap de aur al despotismului cel mai pur și mai centralizat, a urmat monarhia persană – pieptul și brațele de argint simbolizînd o putere despotică mai puțin centralizată, nu într-atît de pură, în schimb mai extinsă – cuprinzînd întreaga scenă istorică de pe vremea aceea între Grecia, pe de o parte, și India, pe de altă parte. Apoi, a fost monarhia macedoneană a lui Alexandru cel Mare – pîntecele de aramă devorînd Elada și Orientul. În ciuda bogăției în domeniul culturii intelectuale și estetice, elenismul s-a dovedit neputincios în acțiunea practică, incapabil să creeze un cadru politic și un centru de unitate pentru mulțimea națiunilor cucerite. Ca formă de guvernare, a fost adoptat fără schimbări esențiale absolutismul despoților naționali din Orient ; impunînd întregii lumi cucerite unitatea de cultură, n-a putut împiedica împărțirea în două mari State naționale pe jumătate grecizate, regatul eleno-egiptean al Ptolemeilor și regatul eleno-sirian al Seleucizilor. Aflăte cînd în războaie dezlănțuite, cînd în alianțe instabile, datorate căsătoriilor dinastice, aceste două regate erau reprezentate prin cele două picioare de fier ale colosului, picioare în care fierul despotismului primitiv se îmbina cu lutul moale al unei culturi în decadență. Astfel, lumea păgînă împărțită între două puteri rivale cu două centre politice și intelectuale – Alexandria și Antiohia – nu avea o bază istorică suficientă pentru unitatea creștină. Dar avea o piatră – *Capitoli immobile*

*saxum*¹ – un orașel din Italia, a cărui origine se pierdea în fabule misterioase și miracole însemnate, și al cărui nume adevărat nu era cunoscut. Această piatră azvîrlită de Providența Dumnezeuului istoriei a lovit picioarele de lut ale lumii grecești barbare din Orient, a sfărîmat și a făcut ca pleava colosul neputincios ; iar piatra a crescut munte mare. Lumea păgînă a dobîndit un centru concret de unitate. A fost instaurată monarhia ce unea Orientul și Occidentul, o monarhie cu adevărat națională și universală, care nu numai că era mai cuprinzătoare decît cea mai vastă din monarhiile naționale, înglobînd numeroase elemente eterogene (de naționalitate și de cultură), dar era mai ales centralizată, transformînd aceste elemente variate într-un Tot concret și activ. În locul unui chip monstruos format din părți eterogene, omenirea a devenit un corp organizat și omogen – Imperiul roman – cu un centru individual viu – Cezar-August, păstrătorul și reprezentantul tuturor voințelor umane laolaltă.

Dar cine e Cezar și cum de-a ajuns el să reprezinte centrul viu al omenirii ? Pe ce se întemeiază puterea sa ? O îndelungată experiență dureroasă a convins popoarele din Orient și Occident că neînțelegerile și luptele veșnice nu reprezintă decît răul și că e necesar un centru de unitate pentru a face pace pe pămînt. Această dorință vagă, dar reală, a păcii și unității a aruncat întreaga lume păgînă la picioarele unui aventurier ce ținea loc cu succes credințelor și principiilor, prin armatele legiunilor sale și prin propria sa îndrăzneală. Astfel, unitatea Imperiului avea drept baze unice forța și norocul. Dacă primul Cezar părea că și-a meritat soarta prin geniul său personal, dacă cel de-al doilea și-a justificat-o într-o oarecare măsură prin milostenia sa calculată și cumpătarea sa prudentă, cel de-al treilea a fost un monstru și a avut ca urmași numai idioși și nebuni. Statul universal ce trebuia să fie întruchiparea a însăși rațiunii sociale s-a concretizat într-un fapt cu totul irațional, a cărui absurditate nu era dovedită decît de blasfemia apoteozei imperiale.

Contopindu-se cu natura omenească și rîvnind la comuniunea socială a ființei colective cu Dumnezeu, Cuvîntul divin nu putea avea ca punct de plecare al acestei unități nici neînțelegerea din cadrul unei mulțimi anarhice, nici arbitrariul unei tiranii. Nu putea

1. Piatra nemișcată a Capitoliului (lat.).

să se contopească nemijlocit cu societatea omenească decît cu ajutorul *unei puteri întemeiate pe Adevăr*. În domeniul social nu este vorba, în mod direct și în primul rînd, de virtuți și defecte personale. Dacă socotim drept nefastă și neîntemeiată puterea imperială a Romei păgîne, nu e numai din cauza nelegiuirilor și a nebuniilor unor împărați ca Tiberiu și Nero, ci, mai ales, datorită faptului că însăși puterea imperială, reprezentată fie de Caligula, fie de Antoniu, era întemeiată pe violență și încununată de minciună. Împăratul *real* – improvizată creatură a legionarilor și a pretorienilor – nu era recunoscut decît prin forța oarbă și vulgară; împăratul *ideal* – acela glorificat – era o jalnică închipuire. Falsului om-dumnezeu al monarhiei politice, adevăratul Dumnezeu-Om i-a opus puterea spirituală a monarhiei ecleziastice întemeiată pe Adevăr și Iubire. Monarhia universală și unitatea internațională trebuiau să rămînă; centrul de unitate nu trebuia să-și schimbe locul. Însă puterea centrală, caracterul, originea, confirmarea ei, toate acestea trebuiau să fie reînnoite.

Pînă și romanii au avut presentimentul vag al acestei misteroase transformări. Dacă numele vulgar al Romei însemna *forță* în greacă și dacă un poet al decadentei Elade îi saluta pe noii stăpîni astfel : *χαίρε μοι Πόμος, θύγατερ Αρηος* –, cetățenii Orașului Etern, citindu-i numele în chip semitic, credeau că au descoperit adevăratul sens : *Amor*; în străvechea legendă reactualizată de Vergiliu, poporul roman și dinastia lui Cezar în special erau uniți cu mama lui Amor și, prin ea, cu zeul suprem. Dar Amor era sluga morții, iar zeul suprem era paricid. Pietatea romană, principalul lor titlu de glorie și temelul măreției lor, era un sentiment adevărat ce se raporta la false principii. Tocmai de o schimbare de principii era vorba. Era vorba de apariția adevăratei Rome, întemeiată pe adevărata religie. Înlocuind nesfîrșitele triade ale zeilor paricizi prin unica Treime divină, consubstanțială și indivizibilă, trebuia instaurată ca bază a societății universale, în locul unui imperiu al Forței, Biserica Iubirii. Oare e urmarea unei împliniri că, voind să proclame adevărata monarhie universală întemeiată nu pe slugărnicia supușilor săi și pe arbitrariul unui stăpîn, ci pe libera acceptare de către om prin credință și iubire, a Adevărului și a Grației Domnului – Iisus Hristos și-a ales clipa cînd a sosit împreună cu ucenicii săi în preajma Cezareei lui Filip – oraș pe care un supus al Cezarului l-a numit astfel în cinstea

stăpînului ? Să fie urmarea unei întîmplări că, pentru a da o ultimă confirmare operei sale fundamentale, Iisus a ales împrejurimile Tiberiadei și, în fața monumentelor stăpînului falsei Rome, l-a uns pe viitorul stăpîn al adevăratei Rome, comunicîndu-i numele mistic al cetății eterne și principiul suprem al noii Sale Împărății : *Simone, fiul lui Iona, mă IUBEȘTI mai mult decît ei ?*

Dar de ce oare adevărata Iubire fără dorință și a cărei unitate n-are nimic pătimăș trebuie să existe în unul singur și să îmbrace în opera lui socială, de preferință, forma monarhică ?

Fiindcă nu e vorba de Atotputernicia Domnului care-ar putea impune în mod exterior oamenilor adevărul și dreptatea, ci de iubirea divină la care omul ia parte prin libera adeziune, acțiunea directă a Divinității trebuie să fie redusă la *minimum*. Ea nu poate fi deloc înlăturată, de vreme ce fiecare om e minciună și nici o forță omenească, fie ea individuală sau colectivă, lăsată pe seama propriilor mijloace, n-ar ști să se mențină într-un raport constant și progresiv cu Divinitatea. Însă Iubirea divină a Domnului, alături de Înțelepciunea divină *quae in superfluis non abundat*¹, ca să vină în ajutor nepriceperii oamenilor, dar lăsîndu-i să-și încleșteze forțele, a ales calea pe care acțiunea unificatoare și concretă a adevărului și a grației supraomenești asupra mulțimii întîlnește cele mai puține obstacole naturale și întîmpină un mediu natural conform și adaptat manifestării adevăratei unități. Această cale ce ușurează unificarea divino-umană pe plan social, prin crearea în lume a unui organism central unificator, e calea monarhică. Pentru a exista de fiecare dată o unitate spontană pe baza haotică a opiniilor independente și a voințelor opuse, e nevoie de o nouă acțiune imediată și supranaturală a Divinității, de o operațiune *ex nihilo* care să-i lipsească pe oameni de libertatea lor morală. Deoarece Cuvîntul divin nu s-a ivit pe pămînt în splendoarea Sa cerească, ci în umilința naturii omenești ; deoarece și astăzi, pentru credincioși, îmbracă aparența umilă a *formelor* materiale, El n-a vrut să conducă în mod direct societatea omenească, prin puterea Lui divină, ci a preferat să folosească drept mijloc obișnuit al acțiunii sale sociale o formă de unitate existentă deja printre oameni – monarhia universală. Trebuia doar primenită, spiritualizată, sanctificată această formă socială, substituind principiului morții, al

1. Care nu abundă în lucruri superficiale.

violentei și înșelăciunii, principiul etern al Grației divine și al Adevărului. În locul unui conducător militar care, în spiritul minciunii, s-ar fi autoproclamat zeu, a trebuit să fie pus un conducător peste turma de credincioși care, în spiritul adevărului, a recunoscut în Dumnezeu pe Fiul Domnului cel viu ; în locul despotului înverșunat care ar fi făcut din supușii săi victime însingerate, a trebuit să fie pus ministrul iubitor de Dumnezeu ce și-a vărsat sângele pentru omenire.

În împrejurimile Cezareei și pe malurile lacului Tiberias, Iisus l-a detronat pe Cezar – nu pe Cezarul banului, nici pe acela creștin al viitorului, ci pe acela glorios, pe suveranul unic, absolut și autonom din univers, supremul centru de unitate pentru oameni. L-a detronat pentru că a creat un nou și mai bun centru de unitate, o nouă și mai bună putere suverană, întemeiată pe credință și iubire, pe adevăr și grația divină. Detronînd absolutismul fals și nelegiuit al Cezarilor păgîni, Iisus a recunoscut și a eternizat monarhia universală a Romei conferindu-i adevărata bază teocratică. Într-un sens anume, n-a fost decît o schimbare de dinastie ; dinastia lui Iulius Cezar, pontif suprem și *dumnezeu*, a fost înlocuită cu dinastia lui Simon Petru, pontif suprem și *slujitorul slujitorilor Domnului*.

CAPITOLUL VIII

„FIUL OMULUI” ȘI „PIATRA”

Punctul de vedere pe care tocmai l-am expus ne permite să înțelegem de ce viziunea profetică a puterilor păgâne importante – completă și exactă așa cum numai o viziune poate fi – nu face nici o mențiune despre cea mai mare putere – Imperiul roman. Înseamnă că acest Imperiu nu era o parte a monstruosului colos condamnat la pieire, ci cadrul, forma materială veșnică a Împărăției lui Dumnezeu. Marile puteri ale lumii străvechi au pierit de-a lungul istoriei ; doar Roma trăiește veșnic. Piatra Capitoliului a fost consacrată drept piatra biblică, iar Imperiul roman s-a transformat într-un munte mare care, în viziunea profeților, s-a născut din această piatră. Iar piatra însăși, ce poate să fie dacă nu puterea monarhică a celui ce-a fost numit Petru și pe care Biserica universală – acest munte al lui Dumnezeu – a fost întemeiată ?

Imaginea pietrei misterioase din cartea lui Daniel a fost atribuită și lui Iisus Hristos în persoană. Trebuie spus totuși că Iisus, referindu-se adesea la profetul Daniel în predica Sa, l-a luat ca model ca să atribuie propriei persoane nu imaginea pietrei, ci o altă denumire din care și-a făcut aproape un nume – *Fiul Omului*. E chiar numele pe care-l folosește în textul fundamental al Sfântului Matei : *quem dicunt homines esse Filium Hominis* ?¹ Iisus e Fiul Omului văzut de profetul Daniel (*Daniel*, VII,13) ; piatra (*Daniel*, II, 34, 35, 45) nu e simbolul *direct* al lui Iisus, ci puterea fundamentală a Bisericii, a primului reprezentant căruia Fiul Omului i-a atribuit această imagine : *eu îți zic că tu ești Petru*.

Felul nostru de a vedea lucrurile e confirmat în mod direct de contextul profeției lui Daniel. E vorba de Împărăția lui Dumnezeu, care este, totuși, concretă și pămînteană și trebuie să țină locul

1. Cine zic oamenii că este Fiul Omului ? (lat.)

puternicelor imperii păgîne după dominarea și pieirea acestora. Apariția și izbînda acestei a cincea Împărății care, într-un text alăturat, e numită „poporul sfinților Celui Preaînalt” (*Daniel*, VII, 18, 27) și care, bineînțeles, e Biserica universală, sînt simbolice reprezentate prin această piatră care, după ce-a slărimat picioarele colosului, se face un munte mare și se întinde pe tot pămîntul. Dacă „piatra” lui Daniel semnifica în mod direct pe Hristos, ar trebui să admitem că Însuși Hristos a devenit „muntele mare”, adică monarhia universală a Bisericii care ține locul imperiilor păgîne. Dar de ce să atribuim în mod gratuit scriitorului cu adevărat inspirat al acestei minunate cărți o imagine atît de confuză și de necuvincioasă, cînd există o explicație clară și armonioasă care, nu numai că e acceptabilă, dar ni se impune pur și simplu prin compararea acestor texte profetice cu textul evanghelic corespunzător? Acolo, ca și aici, la Daniel ca și la Sfîntul Matei, e vorba de Fiul Omului și de Piatra Bisericii. Or, fiindcă e absolut sigur că Fiul Omului din cartea profetică și Fiul Omului din Evanghelie înseamnă una și aceeași persoană – Mesia – potrivit analogiei, imaginea Pietrei bisericești are în ambele cazuri un sens identic. Dar în Evanghelie piatra îl desemnează pe prințul apostolilor – *tu ești Petru* – iar piatra de care vorbea profetul Daniel îl închipuia pe păstrătorul primordial al puterii monarhice în Biserica universală – piatră ce n-a fost aruncată de mîini omenești, ci de Fiul lui Dumnezeu Cel Viu și de însuși Tatăl din Ceruri care dezvăluie monarhului Bisericii adevărul divino-uman – prima rațiune a puterii Sale.

Să mai semnalăm această admirabilă coincidență : puternicul rege al Babilonului, reprezentantul tipic al *falsei* monarhii universale, l-a văzut în vis pe reprezentantul principal al *adevăratei* monarhii universale ; l-a văzut sub imaginea semnificativă a unei pietre ce a devenit propriul său nume. Și-a dat seama de contrastul dintre cele două monarhii : una începînd cu capul de aur și sfîrșind cu picioarele de lut, prefăcîndu-se în pleavă ; cealaltă începînd cu o pietricică și sfîrșind cu un munte mare ce umple întreaga lume.

CAPITOLUL IX

FILARET AL MOSCOVEI, SFÎNTUL IOAN HRISOSTOMUL, DAVID STRAUSS ȘI DL. DE PRESSENSÉ DESPRE ÎNȚIETATEA LUI PETRU

Siliți de adevăr, ortodocșii de bună credință ne-au mărturisit : „E adevărat că Iisus Hristos a instituit în persoana Sfântului Petru o putere centrală și suverană pentru Biserică ; dar nu înțelegem cum și de ce această putere ar putea fi atribuită Bisericii romane și papalității.” Zărim piatra desprinsă fără ajutorul mâinilor omenești, dar nu și muntele mare ce s-a ivit, cu toate că faptul acesta e bine explicat în Sfînta Scriptură prin intermediul imaginilor și parabolilor pe care le știm pe de rost, și totuși nu le înțelegem mai bine.

Dacă piatra transformată în munte nu e decît un simbol, transformarea unui simbului cît de mic într-un corp organic infinit mai mare și mai complicat e un fapt real. Tocmai prin acest fapt real, în Noul Testament se explică dinainte dezvoltarea Bisericii – din arborele falnic care la început nu era decît sămînță nevăzută și care astăzi adăpostește la umbra coroanei sale animalele de pe pămînt și păsările cerului.

Chiar și la catolici, există spirite ultra-dogmatice care, extaziindu-se în fața stejarului falnic la umbra căruia adăstează, refuză cu încăpăținare să admită că toată această bogăție de forme organice s-a ivit dintr-o structură la fel de simplă și rudimentară ca aceea a unei ghinde obișnuite. După ei, dacă stejarul se trage din ghindă, aceasta trebuie să conțină în sine în chip distinct și concret, dacă nu toate frunzele, măcar toate ramurile copacului falnic ; trebuie nu numai să fie substanțial identic cu acesta, ci să-i semene cu totul. Spiritele celeilalte extreme – spiritele ultra-critice – vor începe să cerceteze minuțios biata ghindă, din toate punctele de vedere. Bineînțeles că n-or să descopere în ea nimic care să semene cu stejarul falnic – nici rădăcini încolăcite, nici trunchi viguros,

nici coroană stufoasă, nici frunze ondulate și rezistente. Au să spună : ghinda nu-i decît o ghindă, n-are cum să fie altceva ; în privința stejarului falnic cu toate atributele sale, nu știu decît că iezuiții l-au născocit la conciliul de la Vatican, am văzut-o cu ochii noștri... în cartea lui Ianus.

Cu riscul de a părea liber cugetător în fața dogmaticilor înverșunați și, în același timp, de a fi socotit iezuit mascat de către spiritele critice, trebuie să dovedesc acest adevăr absolut sigur : că ghinda are o structură foarte simplă și rudimentară ; că e imposibil să descoperi în ea toate elementele constituente ale unui stejar falnic și că, totuși, acesta se trage *într-adevăr* din ghindă fără nici un șiretlic sau vreo uzurpare, ci în mod firesc, ba chiar în mod divin. De vreme ce Dumnezeu, fără a se supune necesităților timpului, spațiului și mecanismului materiei, vede în simburele lucrurilor întreaga putere ascunsă a viitorului lor, cu siguranță a văzut și binecuvîntat în mărunta ghindă stejarul falnic ce avea să se tragă din ea ; în bobul de muștar al credinței lui Petru a văzut și vestit arborele falnic al Bisericii catolice care să cuprindă pămîntul cu crengile sale.

Fiindu-i încredințată de către Iisus Hristos păstrarea puterii suverane universale ce trebuia să se mențină și să se dezvolte în tot timpul șederii sale pe pămînt, Petru nu și-a exercitat personal puterea decît în măsura și în formele stadiului primitiv al Bisericii apostolice. Acțiunea prințului apostolilor semăna atît de puțin cu guvernarea papilor moderni, după cum ghinda seamănă cu stejarul ; dar asta nu înseamnă că papalitatea nu este produsul natural, logic și legitim al primatului Sfîntului Petru, primat care e atît de bine consemnat în cărțile istorice din Noul Testament, încît n-a fost contestat de nici un teolog de bună credință, fie el ortodox, raționalist sau evreu. Am pomenit deja de eminentul scriitor israelit Iosif Salvador drept martor imparțial al creării Bisericii de către Iisus Hristos și al rolului preponderent ce i-a revenit lui Petru în cadrul acesteia¹. Un scriitor la fel de liber de orice prejudecăți

1. În general, autorii protestanți nu dau dovadă de aîta bună credință. Totuși, cei mai mulți mărturisesc aceasta făcînd eforturi inutile pentru a da explicații în felul lor. Iată, de pildă, cuvintele dl. de Pressensé (*Istoria primelor trei secole de creștinism*, ed. I, vol. I, p. 358, 359, 360) : „La început, apostolul Petru a exercitat o influență preponderentă. S-a văzut în rolul pe care l-a avut dovada întîietății sale. Dar, privind mai de aproape, ne dăm seama că n-a făcut altceva decît să-și etaleze darurile naturale (!) purificate și consolidate de

catolice, David Strauss, bine cunoscutul șef al școlii critice germane, s-a văzut silit să ia apărarea primatului lui Petru în fața polemiștilor protestanți pe care-i acuză de păreri preconcepute¹. În ceea ce-i privește pe reprezentanții ortodoxiei orientale, n-avem altceva mai bun de făcut decât să-l cităm încă o dată pe *unicul* nostru teolog, Filaret al Moscovei. Pentru el, primatul lui Petru e „limpede și evident”². După ce-a amintit faptul că Petru a primit de la Hristos misiunea specială de a-și recunoaște frații (*Luca*, XXII, 32), adică pe ceilalți apostoli, eminentul ierarh rus continuă în felul acesta : „Într-adevăr, deși Învierea Domnului a fost dezvăluită femeilor, ea n-a fost de natură să-i adune pe apostoli în credința lor (*Luca*, XXIV, 11). Dar când Cel viu i s-a arătat lui Petru, ceilalți apostoli, *înainte de a li se arăta tuturor, au spus cu convingere* : „Domnul a înviat *cu adevărat* și s-a arătat lui Simon” (*Luca*, XXIV, 34). În sfârșit, trebuie umplut golul lăsat în rîndul apostolilor de apostazia lui Iuda – Petru e primul care observă și ia hotărîrea. Imediat după coborîrea Sfîntului Duh, trebuie inaugurată solemn predica evanghelică – *Petru ridicîndu-se*, etc. Cînd e vorba să se pună baza Bisericii creștine la păgîni ca și la evrei – Petru îl botează pe Cornelius ; nu e prima dată cînd se adevăresc în el spusele lui Hristos : „Tu ești Petru”, etc.”³.

În această mărturie adusă adevărului, convingătorul doctor al Bisericii ruse moderne nu e decât un palid ecou al doctorului mult mai elocvent al străvechii Biserici grecești. Sfîntul Ioan Hrisostomul a respins dinainte cu succes obiecțiile aduse primatului lui Petru, ce reies și azi din anumite fapte ale istoriei evanghelice și apostolice (slăbiciunea lui Simon în grădina marelui preot, rapor-

Spiritul divin.” „În rest, relatarea Sfîntului Luca nu justifică deloc ideile ierarhilor. Totul e natural și spontan la Sfîntul Petru care nu e președintele oficial al vreunui soi de colegiu apostolic.” (Dl. de Pressensé confundă, bineînțeles, chestiunea oficialității mai mult sau mai puțin evidentă cu substanța primatului). „El nu acționează decât ascultînd de sfatul fraților săi” (se pare că, potrivit ideilor protestante, sfatul exclude autoritatea), „fie pentru a alege un nou apostol, fie la Rusalii, fie în fața poporului, fie în fața cînsiliului secret. Petru a fost cel mai umil dintre cei dintîi creștini, iată de ce a fost avansat.” Cu asemenea glume de prost gust, protestantismul vrea să înlătore anumite pasaje din Sfînta Scriptură, după ce-a considerat-o drept unicul izvor al adevărului religios.

1. *Viața lui Iisus*, trad. Littré, Paris, 1839, vol. I, partea a II-a, p. 584, cf. p. 378.

2. *Predici și discursuri* ale lui Filaret, mitropoliul Moscovei, 1873, p. 214.

3. *Ibidem*.

turile sale cu Sfântul Pavel, etc.). Îi trimitem pe cititorii noștri ortodocși la argumentele celebrului *doctor ecumenic*¹. Nici un scriitor papistaș n-ar putea susține cu mai multă ardoare și insistență primatul *puterii* (nu numai al onoarei) ce-i aparținea lui Petru în Biserica apostolică. Prințul apostolilor, căruia Hristos i-a încredințat pe toți ceilalți (ὅτε αὐτοὺς πάντας ἐνχείρισθεις), era, potrivit sfântului, îndrituit să-l numească din propria voință pe înlocuitorul lui Iuda și dacă, cu această ocazie, a recurs la ajutorul celorlalți apostoli, n-a fost din obligație, ci ca urmare a propriei plăceri². În Sfânta Scriptură se vorbește de primatul Sfântului Petru; dreptul său la puterea suverană și absolută în cadrul Bisericii e atestat de tradiția ortodoxă; ar trebui să fii lipsit de orice tact istoric și chiar de cel mai elementar bun simț ca să găsești în cadrul Bisericii primitive (nu numai de pe vremea cînd „mulțimea de credincioși avea o singură credință”, ci și după aceea) puteri juridic prestabilite conducîndu-se după reguli statornicite. E vorba tot de deslușirea crengilor stejarului în ghindă. Simburele real și viu al puterii ecleziaste suverane pe care-l recunoaștem în prințul apostolilor nu se putea manifesta în Biserica primitivă decît prin inițiativa practică pe care Petru o avea în orice chestiune ce interesa Biserica universală, după cum putem într-adevăr observa în Evanghelii și în Faptele Apostolilor³.

De vreme ce există critici care nu recunosc personalitatea Sfântului Pavel, așa vor fi unii care nu vor remarca rolul preponderent al Sfântului Petru în constituirea Bisericii. N-o să ne pierdem timpul cu respingerea lor, ne oprim doar la obiecția ridicată împotriva succesiunii romane a pescarului galilean.

1. Se știe că Biserica greco-rusă atribuie acest titlu în special la trei ierarhi din vechime: Sfântul Vasile din Cezareea, supranumit Cel Mare, Sfântul Grigore din Nazianz, supranumit Teologul, și Sfântul Ioan Hrisostomul. Au sărbătoarea comună pe 30 ianuarie.

2. Ioan Hrisostomul – Opp., vol. IX, col. 27, 30, 31.

3. Accia dintre cititorii noștri ortodocși care, în recunoașterea rolului deosebit al lui Petru în istoria Noului Testament, nu vor considera îndeajuns autoritatea Sfinților Părinți, ca Ioan Hrisostomul, nici măcar aceea a teologilor ruși ca Filaret, vor fi poate de acord cu o dovadă așa-zis statistică. Socotind că printre ucenicii lui Iisus nici unul n-are aștepta drepturi la un loc bine meritat ca Sfântul Ioan, preafericitul apostol, am numărat de cîte ori în Evanghelii și în Faptele Apostolilor se pomenește de Ioan și de cîte ori de Petru. Raportul e de la 1 la 4. Sfântul Petru e menționat de 171 de ori (114 în Evanghelii și 57 în Fapte) și Sfântul Ioan numai de 46 de ori (38 în Evanghelii – punînd la socoteală și cazurile unde vorbește de el însuși în mod indirect – și de 8 ori în Fapte).

CAPITOLUL X

APOSTOLUL PETRU ȘI PAPALITATEA

Sfântul apostol Petru are primatul puterii, dar de ce papa de la Roma să fie succesorul acestui primat ? Trebuie să mărturisim că bătaia acestei întrebări pusă astfel ne scapă cu desăvîrșire. Din moment ce se admite în cadrul Bisericii universale puterea fundamentală și suverană stabilită de Hristos în persoana Sfântului Petru, trebuie să admitem și faptul că ea există undeva. Ni se pare că neputința de a o afla în altă parte decît la Roma e un motiv suficient pentru a adera la teza catolică.

De vreme ce nici patriarhul de la Constantinopol, nici sinodul de la Sankt Petersburg nu au și nu pot avea pretenția să reprezinte piatra Bisericii universale, adică unitatea reală și fundamentală a puterii ecleziastice, trebuie să renunțăm la această unitate și să acceptăm separarea, vrajba și slugărnicia ca stări naturale ale Bisericii, sau recunoscute drepturile și valoarea reală a *unicei* puteri existente care a reprezentat centrul unității ecleziaste. Nici o judecată logică n-ar putea șterge evidența faptului că nu există în afara Romei decît Biserici naționale (ca Biserica armeană, cea greacă), Biserici statale (ca Biserica rusă, cea anglicană) sau secte întemeiate de persoane particulare (luteranii, calvinistii, etc.). Doar Biserica romano-catolică nu e *nici* Biserică națională, *nici* una statală, *nici* o sectă întemeiată de cineva. E singura Biserică din lume ce păstrează și garantează principiul unității sociale universale împotriva egoismului oamenilor și a intereselor particulare ale națiunilor ; e singura Biserică păstrînd și garantînd libertatea puterii spirituale împotriva absolutismului Statului ; altfel spus, e singura pe care porțile iadului n-au biruit-o.

„Prin roadele lor o să le cunoașteți.” În domeniul societății religioase, roadele catolicismului (pentru cei care au rămas catolici) sînt unitatea și libertatea Bisericii ; roadele protestantismului oriental și occidental pentru cei care au aderat la el sînt separarea

și supunerea ; separarea, mai ales pentru occidentali, supunerea pentru orientali. Putem gândi și spune tot ce vrem despre Biserica romană sau despre papalitate ; noi înșine ne-am îndepărtat prea mult ca să putem vedea sau căuta desăvârșirea, idealul înfăptuit. Știm că piatra Bisericii nu e Biserica, că temelia nu e totuna cu edificiul, că drumul nu e totuna cu scopul. Putem spune că papalitatea e *singura* putere ecleziastă *internațională* și *independentă*, singura bază reală și eternă pentru acțiunea *universală* a Bisericii. E un fapt incontestabil și e de ajuns să recunoaștem în papă unicul păstrător al puterilor și al privilegiilor pe care Sfântul Petru le-a primit de la Hristos. De vreme ce e vorba de monarhia ecleziastică universală care trebuie să *transsubstanțieze* monarhia universală politică fără a o desființa în totalitate, nu e firesc ca scaunul celor două monarhii asemănătoare să fie același ? Dacă, așa cum am mai spus-o, dinastia lui Iulius Cezar trebuia, într-un anumit sens, înlocuită cu dinastia Sfântului Petru – cezarismul cu papalitatea – oare aceasta nu trebuie să fie situată în adevăratul centru al imperiului universal ?

Mutarea la Roma a puterii ecleziastice suverane instituită de Hristos în persoana Sfântului Petru este un fapt evident dovedit de tradiția Bisericii și justificat de logica lucrurilor. În privința chestiunii de a ști *cum* și în ce forme puterea lui Petru a fost cedată episcopului Romei, aici e o problemă de istorie care, în lipsă de documente, nu poate fi clarificată în chip științific. Credem în tradiția ortodoxă consemnată în cărțile noastre liturgice, în care se spune că Sfântul Petru venind la Roma și-a stabilit aici definitiv scaunul și că, înainte de moarte, și-a ales chiar el succesorul. Pe urmă, papii au fost aleși de către comunitatea creștină de la Roma pînă cînd tipul actual al alegerii de către colegiul de cardinali s-a impus definitiv. În afară de asta, încă din secolul II (șcrierile Sfântului Irineu) există mărturii autentice care dovedesc faptul că Biserica de la Roma era considerată deja, de către toată lumea creștină, drept centru de unitate și că episcopul de la Roma se bucura de o autoritate superioară, deși formele în care aceasta s-a manifestat au variat în funcție de vremuri, devenind tot mai decisive și mai importante pe măsură ce întreaga structură socială a Bisericii era tot mai complexă, diferențiindu-se și dezvoltîndu-se tot mai mult.

„De fapt – spune un istoric raționalist și critic – de fapt în anul 196, conducătorii aleși ai Bisericii au încercat să instaureze unitatea ecleziastică : unul din ei, conducătorul Bisericii de la Roma,

se pare că și-a atribuit rolul puterii executive în sînul comunității și că și-a arogat funcția de suveran pontif.”¹ Dar nu era vorba numai de puterea executivă ; mai încolo, același scriitor face următoarea mărturisire : „Tertulian și Ciprian păreau că recunosc în Biserica de la Roma Biserica principală, într-o anumită măsură, păstrătoare și ordonatoare a credinței și tradițiilor.”²

Puterea monarhică a Bisericii universale nu a fost decît un germen de-abia vizibil, dar plin de viață, în creștinismul primitiv ; în secolul II, acest germen s-a dezvoltat, după cum arată faptele papei Victor ; în secolul III, cele ale papilor Ștefan și Sfîntului Dionisie, iar în secolul IV, ale papei Iulius I. În secolul următor această autoritate supremă și puterea monarhică a Bisericii romane se dezvoltă ca un arbore viguros odată cu sfîntul papă Leon I ; în sfîrșit, prin secolul IX, papalitatea este deja copacul impunător și falnic ce acoperă cu coroana sa universul creștin.

Aici e mărșul fapt, faptul principal, manifestarea și înfăptuirea istorică a Cuvîntului Divin : *Tu ești Petru*, etc. Aceasta s-a îndeplinit de drept divin, în timp ce faptele individuale cu privire la transmiterea puterii suverane și alegerea papei țin de latura umană a Bisericii și nu prezintă decît un interes secundar din punct de vedere religios. — Și în cazul acesta, Imperiul roman care a prefîgurat, într-un anumit sens, Biserica romană, ne poate furniza o comparație. Roma fiind centrul Imperiului, cel proclamat Împărat la Roma era imediat recunoscut de întreaga lume care nu se mai întrebă dacă Senatul, pretorienii sau dorința plebei l-au propulsat la suprema putere. În cazuri excepționale, cînd Împăratul era ales de legiuni, dar nu la Roma, prima lui grijă era aceea de a se duce în orașul imperial fără adeziunea căruia alegerea lui nu era socotită decît un fapt provizoriu. — Pentru creștinătatea universală, Roma papilor a devenit ceea ce era Roma Cezarilor pentru lumea păgînă. Episcopul de la Roma era *prin această calitate* chiar suveranul și doctorul întregii Biserici ; nimeni nu se preocupa de felul în care a fost ales depinzînd de împrejurări și de mediul istoric. În general, nu existau mai multe motive ca să fie pusă la îndoială legitimitatea alegerii în cazul episcopului de la Roma decît în cazul oricărui alt episcop. Odată recunoscută alegerea episcopală, conducătorul

1. B. Aubé — *Creștinii în Imperiul roman, de la sfîrșitul Antoninilor pînă la mijlocul sec. III*, p.69.

2. *Ibid.*, p.146.

Bisericii centrale, ocupînd scaunul Sfîntului Petru, avea *eo ipso* toate drepturile și puterile conferite de Hristos pietrei Bisericii. Au existat cazuri excepționale cînd alegerea a fost pusă sub semnul îndoielii ; în istorie au existat antipapi. Falsul Dimitrie și falsul Petru al III-lea n-au știrbit cu nimic autoritatea legitimă a monarhiei ruse ; la fel, antipapii nu pot aduce nici o obiecție papalității. Tot ceea ce poate fi considerat anormal în istoria Bisericii ține de *specia* umană și nu de *substanța* divină a societății religioase. Dacă s-a întîmplat ca vinul să fie prefăcut și chiar otrăvit în timpul împărtășaniei, oare acest sacrilegiu a lezat întreaga slujbă de sfințire ?

Admițînd că episcopul Romei e adevăratul succesor al Sfîntului Petru și, deci, piatra neclintită a Bisericii și deținătorul cheilor Împărăției cerurilor, facem abstracție de faptul referitor la prințul apostolilor, dacă a fost *în persoană* la Roma. Acest fapt e dovedit de tradiția Bisericii, atît orientală cît și occidentală ; personal, nu ne îndoim de acest lucru. Dacă există creștini de bună credință mai sensibili decît noi la argumentele aparente ale savanților protestanți, nu trebuie să discutăm această chestiune cu ei. Admițînd chiar că Sfîntul Petru n-a fost în persoană la Roma, din punct de vedere religios putem crede în transmiterea spirituală și mistică a puterii sale suverane episcopului orașului etern. În istoria creștinismului primitiv, există un strălucit exemplu referitor la un raport asemănător. Sfîntul Pavel n-a fost legat de Iisus Hristos în chip firesc, n-a fost martorul vieții pămîntene a Domnului și nu i-a fost încredințată în chip direct misiunea ; cu toate acestea, toți creștinii îl recunosc drept unul din cei mai importanți apostoli. Apostolatul său era un minister public în cadrul Bisericii și, totuși, originea acestuia – raportul dintre Pavel și Iisus Hristos – e un fapt mistic și supranatural. La fel cum un fenomen de ordin supranatural a favorizat legătura primordială între Iisus Hristos și Sfîntul Pavel făcînd din acesta apostolul păgînilor, fără totuși ca această misiune supranaturală să împiedice activitatea ulterioară a apostolului de a fi în mijlocul întîmplărilor naturale ale vieții de pe pămînt și a evenimentelor istorice, tot așa, cel dintîi raport dintre Sfîntul Petru și scaunul de la Roma – raport ce a dus la crearea papalității – putea foarte bine să depindă de un fapt mistic și transcendent ; dar asta n-a lipsit papalitatea, odată constituită, de caracterul ei de instituție socială religioasă care acționează în condițiile obișnuite ale vieții de pe pămînt. Spiritul atotputernic al

Sfântului Petru, condus de voința atotputernică a Domnului, pentru a face să dăinuie centrul unității ecleziaste, putea să se statornicească în centrul unității politice preformat de Providență și să facă din episcopul Romei moștenitorul primatului său. În această ipoteză, papa – care, nu trebuie să uităm, nu era necesar decât dacă s-ar fi demonstrat convingător că Sfântul Petru nu s-a dus la Roma – papa trebuia socotit succesorul Sfântului Petru în același sens spiritual și totuși real în care (*mutatis mutandis*) Sfântul Pavel trebuie socotit ca adevăratul apostol ales și trimis de Iisus Hristos pe care nu l-a cunoscut altfel decât într-o viziune supranaturală. Apostolatul Sfântului Pavel este atestat de *Faptele Apostolilor* și chiar de *Epistolele Sfântului Pavel*; primatul roman ca succesiune a Sfântului Petru e atestat de tradiția Bisericii universale. Pentru un creștin ortodox, această ultimă dovadă nu e cu nimic inferioară celei dintâi.

N-avem decât să nu știm *cum* a fost adusă din Palestina în Italia piatra fundamentală a Bisericii; dar că ea a fost într-adevăr adusă și stabilită la Roma, e un fapt de neîtgăduit pe care, dacă l-am contesta, am contesta sfânta tradiție și chiar istoria creștinismului.

Acest punct de vedere ce subordonează faptul principiului și depinde mai mult de adevărul general decât de certitudinea exterioară a fenomenelor materiale – acest punct de vedere nu e al nostru; e chiar opinia Bisericii ortodoxe. Să dăm un exemplu, ca să facem mai bine înțeleasă judecata noastră. E un fapt sigur că primul conciliu ecumenic de la Niceea a fost convocat de împăratul Constantin și nu de sfântul papă Silvestru. Cu toate acestea, Biserica greco-rusă, în slujba de pe 2 ianuarie când celebrează memoria Sfântului Silvestru, i-a adus acestuia deosebite laude pentru că i-a convocat pe cei 318 părinți la Niceea și pentru că a impus dogma adevăratei credințe împotriva nelegiurii lui Arius. Nu e o simplă greșeală istorică – istoria primului conciliu era bine cunoscută în Biserica din Orient – ci mai degrabă manifestarea unui adevăr general care, pentru conștiința religioasă a Bisericii, era mult mai important decât certitudinea materială. Odată recunoscut în principiu primatul papilor, era firesc să se pună pe seama fiecărui papă toate faptele bisericești ce aveau loc sub pontificatul său. Astfel, avându-se în vedere regula generală și constitutivă a vieții bisericești și nu amănuntele istorice ale unui caz particular, s-au atribuit sfântului papă Silvestru onorurile și funcțiile ce-i aparțineau după spirit și nu după litera istoriei creștine. S-a dovedit exact, de vreme ce litera ucide, iar spiritul însufleștește.

CAPITOLUL XI

SFÎNTUL PAPĂ LEON CEL MARE DESPRE ÎNTÎIETATE

Nu e cazul să înfățișăm aici întreaga dezvoltare istorică a papalității și să reproducem numeroasele mărturii ale tradiției ortodoxe demonstrând legitimitatea puterii suverane a papilor în cadrul Bisericii universale.

Pentru a arăta care e baza istorică a tezei noastre acelor cititori care nu cunosc prea bine istoria bisericească, e de ajuns dacă ne oprim la o singură perioadă marcantă din existența papalității – perioadă destul de veche ca să impună respect ortodocșilor tradiționaliști și care, în același timp, e îndeajuns de transparentă și foarte documentată, neavînd nimic obscur sau îndoielnic. E vorba de mijlocul secolului V, pe vremea cînd Biserica romană era reprezentată cu demnitate de sfîntul papă Leon cel Mare.

E interesant pentru noi să vedem ce părere avea chiar pontiful roman, care e în același timp un sfînt al Bisericii greco-ruse, despre puterea sa și cum erau primite declarațiile sale de partea orientală a Bisericii.

Într-una din predicile sale, după ce-a reamintit că Hristos e singurul pontif în sensul absolut al cuvîntului, Sfîntul Leon continuă astfel : „N-a lăsat de izbeliște paza turmei Sale ; prin veșnica Sa putere am acceptat darul îmbelșugat al puterii apostolice ; ajutorul Lui a fost neprețuit. – Căci temeinicia credinței Sale, proslăvită în prințul apostolilor, e veșnică și fiindcă ceea ce Petru a crezut în Hristos rămîne veșnic, la fel rămîne veșnic ceea ce Hristos a instituit în Petru (*et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit*). Asta este legea adevărului ; preafericitul Petru, mergînd pe calea puterii Pietrei, n-a abandonat conducerea Bisericii care i-a fost încredințată. Astfel, dacă acționăm și discernem cu dreptate, dacă obținem prin rugăciuni zilnice ceva din partea milosteniei

Domnului, e opera și meritul celui a cărui putere e vie și a cărui autoritate se face simțită în Sfântul Scaun.”

Referindu-se la episcopii adunați la Roma pentru sărbătoarea Sfântului Petru, Sfântul Leon a spus că aceștia au vrut să onoreze cu prezența lor „pe acela pe care-l recunosc pe scaunul Romei, nu numai drept prezident, ci și întâiul dintre episcopi”¹.

Într-un alt discurs, după ce s-a referit la ceea ce putem numi adevărul ecleziastic fundamental (adică pe planul vieții interioare, al vieții de grație, toți creștinii sînt preoți și regi, dar că deosebirile și inegalitățile sînt necesare în structura exterioară a corpului mistic al lui Hristos) – Sfântul Leon adaugă : „Din toți, numai Petru a fost ales, el e înaintea tuturor : și a națiunilor, și a apostolilor, și a Părinților Bisericii pentru ca aceștia să fie conduși de Petru care, la rîndul lui, e condus de Hristos. O, prea-iubiților, asta e o largă participare (*magnum consortium*²) la guvernare pe care voința divină a acordat-o acestui om. Dacă ea a vrut ca și alți conducători să aibă ceva în comun cu el, doar prin persoana lui a acordat ceea ce n-a refuzat altora. *Iar Eu îți zic* : adică, așa cum Tatăl Meu și-a arătat în tine divinitatea Mea, la fel Eu îți fac cunoscută desăvîrșirea – *că tu ești Petru* : adică, dacă Eu sînt Piatra neclintită, piatra de temelie făcînd din doi unul singur, baza în afara căreia nimeni nu poate așeza altă piatră – și tu ești Piatra, devenită solidă prin forța mea și avînd în comun cu Mine prin participare ceea ce am dobîndit prin puterea mea.”³

„Puterea de a lega și a dezlega a fost acordată și celorlalți apostoli și prin intermediul lor tuturor conducătorilor Bisericii ; dar n-a fost încredințat în zadar unuia singur ceea ce aparține tuturor. Petru are puterea tuturor, iar ajutorul divin e rînduit în asemenea chip, încît autoritatea pe care Hristos i-a dat-o lui Petru e conferită de acesta celorlalți apostoli.”⁴

Așa cum Petru participă la puterea suverană a lui Hristos asupra Bisericii universale, la fel episcopul Romei, ce ocupă scaunul lui Petru, e reprezentantul actual al acestei puteri.

„Petru nu a încetat să conducă Sfântul Scaun iar *consortium*-ul său cu suveranul pontif este veșnic. Autoritatea – de neclintit – pe

1. *S. Leonis Magni*, opp. ed. Migne, Paris, 1864, vol. I, col. 145-7.

2. Mare adunare (lat.).

3. *S. Leonis Magni*, col. 149.

4. *Ibid.*, col. 151, 2. cf. 429-32.

care a primit-o de la Hristos, care este piatra de temelie, a fost conferită urmașilor săi ; acolo unde ea se manifestă se datorează, fără îndoială, puterii divine. Cine, referindu-se la gloria preafericitului Petru, ar fi atât de ignorant sau de invidios să susțină că există o parte a Bisericii care nu se află în atenția sa, care să nu recurgă la ajutorul lui ?”¹

„Cu toate că fiecare păstor în parte are grijă de turma lui printr-o atenție sporită, știind că o să dea socoteală de oile încredințate – numai noi putem avea grijă de toți, cîrmuirea fiecăruia fiind o parte din sarcina noastră. Căci așa cum din întreaga lume am recurs la scaunul preafericitului apostol Petru, iar dragostea lui față de Biserica universală, pe care i-a hotărît-o Domnul, e făurită pe socoteala noastră – avem o îndatorire cu atât mai însemnată, cu cît sarcina noastră față de ceilalți e mai mare.”²

„Gloria Sfîntului Petru este pentru Sfîntul Leon inseparabilă de gloria Bisericii romane pe care el o numește „sfînta seminție, poporul ales, cetatea sacerdotală și regală, prima din întreaga lume prin Sfîntul Scaun al preafericitului Petru.”³

Acest conducător al ordinului apostolic e hărăzit centrului Imperiului roman pentru ca lumina adevărului în sensul de mîntuire a tuturor *semințiilor* să se răspîndească mai bine din vîrf în întreg corpul lumii⁴.

1. *S. Leonis Magni*, col. 155,6.

2. *Ibid.*, col. 153.

3. *Ibid.*, col. 423.

4. *Ibid.*, col. 424.

CAPITOLUL XII

SFÎNTUL LEON CEL MARE DESPRE PUTEREA PAPALĂ

Potrivit noțiunii de putere suverană a lui Petru ce domnește veșnic în cadrul Bisericii romane, Sfântul Leon nu se putea considera altceva decît „rectorul lumii creștine”¹, responsabil cu pacea și ordinea în cadrul tuturor Bisericilor². A veghea cu perseverență asupra acestei imense îndatoriri era pentru el o misiune religioasă. „Rațiunea cucerniciei (*ratio pietatis*), scria el episcopilor din Africa, impune ca, odată cu atenția pe care o datorăm – printr-o instituție divină – Bisericii universale, să ne silim să cunoaștem adevărul lucrurilor. Starea și ordinea întregii familii a Domnului ar fi tulburate dacă un lucru de care corpul are nevoie nu s-ar găsi și în cap.”³

Același sentiment este exprimat cu mai mare amploare în epistola către episcopii din Sicilia : „Sîntem îndemnați de preceptele divine și de sfaturile apostolice să veghem activ asupra stării tuturor Bisericilor ; dacă am aflat ceva demn de mustrare, sîntem datori cu o grijă promptă să-l avertizăm pe vinovat fie de ignoranță nesăbuită, fie de uzurpare trufașă. Sub influența cuvîntului Domnului, care l-a pătruns pe preafericitul Petru prin tripla repetare a confirmării mistice, pentru ca acela ce-l iubește pe Dumnezeu să pască oile lui Hristos – cinstirea scaunului său pe care-l ocupăm, prin mărinimia grației divine, ne obligă să evităm pe cît posibil pericolul leneviei ; ca să nu se caute zadarnic la noi profesiunea de credință a Sfîntului Apostol prin care s-a dovedit a fi ucenicul Domnului. Căci cel ce păstorește cu nepăsare turma de atîtea ori încredințată înseamnă că nu-l iubește pe păstorul suprem.”⁴

1. Astfel e desemnat în *Constituția* împăratului Valentinian al III-lea. A se vedea operele Sfîntului Leon, vol. I, col. 637.

2. *Ibid.*, col. 664.

3. *Ibid.*, col. 646.

4. *Ibid.*, col. 695,6.

În epistola către patriarhul Constantinopolului, Sfântul Flavian, papa și-a atribuit sarcina de a păstra intactă credința catolică prin stoparea disensiunilor, prevenindu-i cu autoritatea sa (*nostra auctoritate*) pe apărătorii greșelii și susținându-i pe cei ce și-au mărturisit credința¹.

Cînd împăratul Teodosie al II-lea a vrut să intervină pe lângă Sfântul Leon în favoarea arhimandritului Eutihie (inițiatorul ereziei monofizite), suveranul pontif i-a răspuns că Eutihie putea fi iertat dacă-și retrăgea opiniile condamnate de papă. Numai el decide definitiv în chestiuni de dogmatică. „În privința a ceea ce Biserica catolică crede și propovăduiește despre misterul încarnării Domnului, asta apare în scrisoarea pe care i-am trimis-o fratelui și episcopului Flavian.”²

Sfântul Leon nu admitea faptul potrivit căruia conciliul ecumenic să aibă dreptul să decidă în privința dogmei care a fost stabilită deja de papă³. În instrucțiunile pe care papa le-a transmis emisarului său, episcopul Paschasinus, îi vorbește despre epistola dogmatică către Flavian ca despre formula completă și definitivă a adevăratei credințe⁴. Într-o altă scrisoare către împăratul Marcion, Sfântul Leon se declară pătruns de spiritul lui Dumnezeu pentru a cunoaște și a propovădui adevărata credință catolică⁵. Într-o a treia scrisoare face cunoscut că n-a cerut convocarea conciliului decît pentru a restabili pacea în Biserica orientală⁶ și, chiar în epistola adresată conciliului, spune că nu-l acceptă decît „recunoscînd dreptul și onoarea aparținînd scaunului preafericitului apostol Petru”, îndemnîndu-i pe episcopii orientali să-și „interzică total îndrăzneala de a contesta credința divină” – așa cum a recunoscut-o el în epistola sa dogmatică. „Nu este permis, spune el, să aperi ceea ce nu e permis să crezi, pentru că în scrisorile trimise episcopului Flavian, de fericită amintire, am explicat deja în totalitate și cu mare limpezime (*plenissime et lucidissime*), potrivit autorităților evanghelice, cuvintelor profetice și doctrinei apostolice, care e pioasă și pură credință cu privire la misterul încarnării Domnului nostru Iisus Hristos.”⁷

1. *Ibid.*, col. 733.

2. *Ibid.*, col. 783.

3. Epistola Sfântului Leon către împăratul Marcion. *Ibid.*, col. 918.

4. *Ibid.*, col. 927.

5. *Ibid.*, col. 930.

6. *Ibid.*, col. 932.

7. *Ibid.*, col. 937,9.

Iată în ce termeni Sfântul Leon face cunoscut episcopilor galici rezultatele conciliului din Calcedonia :

„Aderînd cu o pioasă unanimitate la scrierile smereniei noastre, întărite de autoritatea și meritul monseniorului preafericitul apostol Petru, Sfântul Sinod a înlăturat mîrșava infamie a Bisericii Domnului” (erezia lui Eutihie și a lui Dioscur).”¹

Pe lîngă acest rezultat confirmat de papă, se știe că acest Conciliu din Calcedonia s-a remarcat printr-un act deosebit : într-o ședință neoficială, episcopii orientali supuși patriarhului de la Constantinopol au promulgat celebrul canon, al 28-lea, prin care confereau conducătorului lor ierarhic întîietatea în Orient în detrimentul patriarhilor din Alexandria și Antiohia. E adevărat că tot ei au declarat acest canon *provizoriu*, supunîndu-l judecării Sfîntului Leon care l-a renegat cu indignare, oferindu-i prilejul de a-și afirma din nou principiile ierarhice și întinderea puterii sale. În primul rînd, atrage atenția (în scrisoarea adresată împăratului) că pretențiile patriarhului de la Constantinopol întemeindu-se pe considerente politice, n-au nimic în comun cu întîietatea Sfîntului Petru care este o instituție divină. „Alta e rațiunea lucrurilor laice și alta e aceea a lucrurilor divine ; în afara unicei Pietre pe care Domnul a ales-o ca bază, nici o construcție nu va fi stabilă. – Să se mulțumească (patriarhul Anatol) că a obținut episcopatul unui asemenea oraș cu ajutorul cucerniciei voastre și prin asentimentul bunăvoinței mele. Nu trebuie să disprețuiască cetatea regală pe care n-o poate transforma în scaun apostolic ; să nu tragă speranțe în vreun fel că poate să-și sporească demnitatea prin greșeala altora. Să se gîndească bine la asta, pentru că eu sînt acela căruia i-a fost încredințată conducerea Bisericii. Eu aș fi cel răspunzător dacă regulile bisericești ar fi încălcate după aceea cu îngăduința mea (nici pomeneală de una ca asta !) și dacă voința unui singur frate ar valora pentru mine mai mult decît folosul comun al casei universale a Domnului.”²

„Convențiile episcopilor care sînt potrivnice sfîntelor canoane de la Niceea le declarăm neavenite și, cu autoritatea preafericitului Apostol Petru, le anulăm în întregime printr-o hotărîre generală.”³

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 987.

2. *Ibid.*, col. 995.

3. *Ibid.*, col. 1000.

În răspunsul său la cererea episcopilor de la cel de-al patrulea conciliu, papa confirmă aprobarea decretului lor dogmatic (formulat după epistola sa către Flavian) ca și anularea celui de-al 28-lea canon. „Cu cîtă venerație, scrie el, scaunul apostolic respectă regulile Sfinților Părinți, sfinția voastră va putea să aprecieze citind scrisorile mele prin care am respins pretențiile episcopului de la Constantinopol ; o să înțelegeți că sînt, cu ajutorul Domnului, păstrătorul credinței catolice și al structurilor paterne.”¹

Cu toate că Sfîntul Leon, după cum am văzut, nu era de părere că, potrivit definițiilor din epistola sa, un conciliu ecumenic e necesar în interesul adevărului dogmatic, din punctul de vedere al armoniei Bisericii îl găsea de dorit ; adeziunea spontană și unanimă a conciliului la decretul sale îl umplea de bucurie. După el, această unitate liberă realiza idealul raporturilor ierarhice. „Meritul slujbei sacerdotale, scrie el episcopului Theodoret al Cirenei, dobîndește un mare fast acolo unde autoritatea superiorilor s-a păstrat în asemenea măsură încît libertatea inferiorilor nu pare deloc diminuată.”² – Domnul n-a permis ca unuia din frații noștri să-i fie adus vreun prejudiciu, dar ceea ce a hotărît dinainte prin intermediul nostru a confirmat după aceea prin sentimentul iretractabil al fraternității universale, pentru a dovedi că de la El vine „actul dogmatic” care, emis mai înainte de primul Scaun, a fost primit de întreaga lume creștină, pentru ca și de data asta membrii să fie de acord cu conducerea.”³

Se știe că învățatul Theodoret, acuzat de nestorianism, a fost dezvinovățit de Conciliul din Calcedonia ; dar el însuși n-a socotit această judecată decît provizorie, adresîndu-se papei ca să obțină de la el o sentință definitivă. Sfîntul Leon l-a declarat ortodox în acești termeni : „În numele Domnului binecuvîntat al cărui adevăr invincibil te-a arătat curat de orice pată eretică *potrivit judecării scaunului apostolic*”, adăugînd : „Recunoaștem grija deosebită pe care o are față de noi toți preafericitul Petru care, după ce-a întărit judecata scaunului său întru credință, a dezvinovățit pe cei condamnați pe nedrept.”⁴

Recunoscînd în liberul consimțămînt idealul unității bisericești,

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 1027.

2. *Ibid.*, col. 1048.

3. *Ibid.*, col. 1046,7.

4. *Ibid.*, col. 1053.

Sfântul Leon distingea limpede în această unitate elementul de autoritate și cel de decizie : Sfântul Scaun decide, iar conciliul ecumenic aprobă. Acest acord al fraternității universale e impus de idealul Bisericii ; viața bisericească e incompletă fără unanimitatea tuturor ; dar în absența actului hotărîtor al puterii centrale, adeziunii universale i-ar lipsi baza reală și n-ar mai avea rezultat, așa cum istoria Bisericii o dovedește din plin. Ultimul cuvînt în materie de dogmă, confirmarea definitivă a oricărui act ecleziastic aparțin scaunului Sfântului Petru. Din cauza asta, scriindu-i patriarhului Anatolie al Constantinopolului, referitor la un cleric de aici, Atticus, ce trebuia să-și retragă opiniile eretice și să se supună celui de-al patrulea conciliu, Sfântul Leon face o deosebire esențială între partea lui în deciziile conciliului ecumenic și partea ce revine patriarhului grec : „El, (Atticus) trebuie să mărturisească faptul că vă recunoaște negreșit definiția credinței la conciliul din Calcedonia, *la care bunătatea ta a consimțit și care a fost confirmată prin autoritatea scaunului apostolic*”¹.

N-am putea formula mai bine principiul constitutiv al guvernării ecleziastice decît diferențînd, așa cum face Sfântul Leon, *autoritatea care confirmă de caritatea care consimte*. Nu primatul gloriei revendică papa prin aceste cuvinte. Departe de asta, Sfântul Leon admitea cu totul egalitatea gloriei în rîndul episcopilor ; din punctul acesta de vedere, toți erau pentru el frați. Însă era vorba, dimpotrivă, de diferența dintre *putere* afirmată în termeni expliți. Pentru el, înfrățirea tuturor nu excludea autoritatea unuia singur.

Scriindu-i lui Anastasie, episcopul Salonicului, despre afacerile care i-au fost încredințate prin *autoritatea* preafericitului apostol Petru², el rezumă astfel noțiunea de principiu ierarhic : „Chiar și între preafericiții apostoli a existat, în identitatea faimei lor, o diferență de putere ; dacă alegerea a fost pentru toți egală, totuși, superioritatea asupra celorlalți a fost atribuită unuia singur. La fel s-a întîmplat și cu diferența dintre episcopi, rînduindu-se, potrivit unui mare ordin providențial, să nu-și atribuie toți vreo putere, ci în fiecare provincie să fie cineva care să aibă asupra fraților săi *întîietatea jurisdicției* (literal : *cea dintîi decizie*) ; din nou în

1. Epistola Sfântului Leon, *Ibid.*, col. 1147.

2. *Ibid.*, col. 668.

În răspunsul său la cererea episcopilor de la cel de-al patrulea conciliu, papa confirmă aprobarea decretului lor dogmatic (format după epistola sa către Flavian) ca și anularea celui de-al 28-lea canon. „Cu câtă venerație, scrie el, scaunul apostolic respectă regulile Sfinților Părinți, sfinția voastră va putea să aprecieze citind scrisorile mele prin care am respins pretențiile episcopului de la Constantinopol ; o să înțelegeți că sînt, cu ajutorul Domnului, păstrătorul credinței catolice și al structurilor paterne.”¹

Cu toate că Sfîntul Leon, după cum am văzut, nu era de părere că, potrivit definițiilor din epistola sa, un conciliu ecumenic e necesar în interesul adevărului dogmatic, din punctul de vedere al armoniei Bisericii îl găsea de dorit ; adeziunea spontană și unanimă a conciliului la decretele sale îl umplea de bucurie. După el, această unitate liberă realiza idealul raporturilor ierarhice. „Meritul slujbei sacerdotale, scrie el episcopului Theodoret al Cirenei, dobîndește un mare fast acolo unde autoritatea superiorilor s-a păstrat în asemenea măsură încît libertatea inferiorilor nu pare deloc diminuată.”² – Domnul n-a permis ca unuia din frații noștri să-i fie adus vreun prejudiciu, dar ceea ce a hotărît dinainte prin intermediul nostru a confirmat după aceea prin sentimentul iretractabil al fraternității universale, pentru a dovedi că de la El vine „actul dogmatic” care, emis mai înainte de primul Scaun, a fost primit de întreaga lume creștină, pentru ca și de data asta membrii să fie de acord cu conducerea.”³

Se știe că învățatul Theodoret, acuzat de nestorianism, a fost dezvinovățit de Conciliul din Calcedonia ; dar el însuși n-a socotit această judecată decît provizorie, adresîndu-se papei ca să obțină de la el o sentință definitivă. Sfîntul Leon l-a declarat ortodox în acești termeni : „În numele Domnului binecuvîntat al cărui adevăr invincibil te-a arătat curat de orice pată eretică *potrivit judecării scaunului apostolic*”, adăugînd : „Recunoaștem grija deosebită pe care o are față de noi toți preafericitul Petru care, după ce-a întărit judecata scaunului său întru credință, a dezvinovățit pe cei condamnați pe nedrept.”⁴

Recunoscînd în liberul consimțămînt idealul unității bisericești,

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 1027.

2. *Ibid.*, col. 1048.

3. *Ibid.*, col. 1046,7.

4. *Ibid.*, col. 1053.

Sfântul Leon distingea limpede în această unitate elementul de autoritate și cel de decizie : Sfântul Scaun decide, iar conciliul ecumenic aprobă. Acest acord al fraternității universale e impus de idealul Bisericii ; viața bisericească e incompletă fără unanimitatea tuturor ; dar în absența actului hotărîtor al puterii centrale, adeziunii universale i-ar lipsi baza reală și n-ar mai avea rezultat, așa cum istoria Bisericii o dovedește din plin. Ultimul cuvînt în materie de dogmă, confirmarea definitivă a oricărui act ecleziastic aparțin scaunului Sfîntului Petru. Din cauza asta, scriindu-i patriarhului Anatolie al Constantinopolului, referitor la un cleric de aici, Atticus, ce trebuia să-și retragă opiniile eretice și să se supună celui de-al patrulea conciliu, Sfîntul Leon face o deosebire esențială între partea lui în deciziile conciliului ecumenic și partea ce revine patriarhului grec : „El, (Atticus) trebuie să mărturisească faptul că va recunoaște negreșit definiția credinței la conciliul din Calcedonia, *la care bunătatea ta a consimțit și care a fost confirmată prin autoritatea scaunului apostolic*”¹.

N-am putea formula mai bine principiul constitutiv al guvernării ecleziastice decît diferențiind, așa cum face Sfîntul Leon, *autoritatea care confirmă de caritatea care consimte*. Nu primul gloriei revendică papa prin aceste cuvinte. Departate de asta, Sfîntul Leon admitea cu totul egalitatea gloriei în rîndul episcopilor ; din punctul acesta de vedere, toți erau pentru el frați. Însă era vorba, dimpotrivă, de diferența dintre *putere* afirmată în termeni expliți. Pentru el, înfrățirea tuturor nu excludea autoritatea unuia singur.

Scriindu-i lui Anastasie, episcopul Salonicului, despre afacerile care i-au fost încredințate prin *autoritatea* preafericitului apostol Petru², el rezumă astfel noțiunea de principiu ierarhic : „Chiar și între preafericiții apostoli a existat, în identitatea faimei lor, o diferență de putere ; dacă alegerea a fost pentru toți egală, totuși, superioritatea asupra celorlalți a fost atribuită unuia singur. La fel s-a întîmplat și cu diferența dintre episcopi, rînduindu-se, potrivit unui mare ordin providențial, să nu-și atribuie toți vreo putere, ci în fiecare provincie să fie cineva care să aibă asupra fraților săi *întîietatea jurisdicției* (literal : *cea dintîi decizie*) ; din nou în

1. Epistola Sfîntului Leon, *Ibid.*, col. 1147.

2. *Ibid.*, col. 668.

cetățile mai mari au fost numiți cei care aveau o misiune mai importantă și, dintre aceștia, sarcina Bisericii universale revine scaunului unic al lui Petru ; nimeni nu trebuie să se separe de conducătorul său.”¹

În ceea ce privește garantarea și confirmarea definitivă a acestui „mare ordin providențial”, după Sfântul Leon, acestea constau în aceea că unicul conducător al Bisericii, căruia îi sint atribuite drepturile și îndatoririle tuturor, nu-și datorează puterea instituțiilor omenești și împrejurărilor istorice, ci reprezintă piatra neclintită a Adevărului și a Dreptății pusă chiar de Dumnezeu ca temelie a edificiului Său social. Nu sînt numai considerente de utilitate, ci mai ales rațiunea cucerniciei pe care le invocă cel care a primit sarcina administrării întregii Biserici *e divina institutione*².

1. Epistola Sfântului Leon, *Ibid.*, col. 676.

2. *Ibid.*, col. 646.

CAPITOLUL XIII

**IDEILE SFÎNTULUI PAPĂ LEON
ÎMPĂRTĂȘITE DE PĂRINȚII GRECI.
„FURTUL” DE LA EFES**

Nu numai germenle papalității suverane îl întrezărim în scrierile și actele lui Leon I, ci mai ales papalitatea ce se manifestă în extinderea atribuțiilor sale. Ca să nu pomenim decît aspectul cel mai important, cu patrusprezece secole înaintea lui Pius al IX-lea, a fost instituită doctrina infailibilității *ex cathedra*. Sfîntul Leon susține că autoritatea scaunului Sfîntului Petru e suficientă în sine ca să rezolve o chestiune dogmatică fundamentală și cere conciliului ecumenic nu să definească dogma, ci să subscrie, pentru pacea Bisericii, la definiția pe care i-a dat-o papa care, prin drept divin, e păstrătorul legitim al adevăratei credințe catolice. Dacă această teză, pe care Conciliul de la Vatican doar a dezvoltat-o (în *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi*), e o erezie, așa cum s-a spus la noi, sfîntul papă Leon cel Mare e un eretic dovedit sau chiar un autor de erezie, de vreme ce nimeni înaintea lui n-a afirmat această teză în chip atît de explicit, cu atîta forță și atîta insistență.

Iată deci în ce fel a primit Biserica ortodoxă afirmațiile autoritare ale sfîntului papă Leon. Să luăm actele conciliilor grecești din vremea acestui papă (volumele V, VI și VII din colecția Mansi) și să citim documentele. Dăm mai întîi peste remarcabila scrisoare a episcopului Petru Hrisologul către arhimandritul Eutihie. Cînd patriarhul Constantinopolului, sfîntul Flavian, cu acordul Sinodului, l-a condamnat pe arhimandritul uneia din mănăstirile din capitala grecească, din motive de erezie, Eutihie s-a adresat papei Leon ca să obțină de la el confirmarea acestei hotărîri ; potrivit sfaturilor ce i s-au dat la curtea imperială unde avea protectori însemnați, Eutihie a încercat să cîștige de partea sa cîțiva episcopi ortodocși. De la unul din aceștia, Petru Hrisologul, a primit următorul răspuns : „Venerabile frate, te sfătuim mai ales să ai deplină

încredere în scrierile preafericitului papă de la Roma ; pentru că preafericitul Apostol Petru care trăiește și domnește în scaunul său dăruiește celor ce-l caută adevărul credinței. Iar noi, preocupați de pace și credință, nu vom putea cunoaște chestiunile referitoare la religie fără consimțământul episcopului de la Roma.”¹

Deși grec care scria unui grec, Petru Hrisologul era episcop de Ravenna și, deci, pe jumătate occidental. Ceva mai încolo descoperim aceeași doctrină la reprezentantul metropolei orientale, Flavian, sfânt și duhovnic al Bisericii ortodoxe : „Toată chestiunea, îi scria el papei referitor la erezia lui Eutihie, n-are nevoie decât numai și numai de hotărîrea voastră care poate restabili liniștea și pacea. Astfel, erezia care s-a răspândit și tulburările ce vor urma vor fi pe deplin înlăturate, cu voia Domnului, prin sfântul act, ceea ce va face inutilă convocarea, destul de complicată, a unui conciliu.”²

După patriarhul Constantinopolului, să-l ascultăm pe eruditul episcop al Cirenei, Theodoret, pe care Biserica greacă l-a trecut în rîndul sfinților. „Dacă Pavel, îi scria el papei Leon, heraldul adevărului, trâmbițașul Sfîntului Duh, a trebuit să recurgă la Petru – noi, cei simpli și neînsemnați, cu atît mai mult trebuie să cerem sprijin scaunului apostolic ca să obținem vindecarea rănilor ce-au lovit Bisericele. Întîietatea e de partea voastră. Scaunul vostru e împodobit cu tot felul de prerogative dar, mai ales, cu acela al credinței ; sfîntul apostol e un martor de netăgăduit cînd se adresează Bisericii de la Roma : – credința voastră e vestită în întreaga lume... – scaunul vostru e depozitul sedimentar al părinților și doctorilor adevărului, Petru și Pavel – luminînd sufletele credincioșilor. Acest cuplu sfînt și de trei ori preafericit și-a făcut apariția în Răsărit, împrăștiindu-și pretutindeni razele ; dar mai ales în Apus a vrut să aducă eliberarea și de aici luminează acum întreaga lume. V-au luminat tronul și asta e culmea fericirii.”³

Eu n-am de așteptat decît hotărîrea scaunului apostolic. Implor Sfînția Voastră să-mi deschidă – mie, celui calomniat – Confesionalul dreptății : dați numai poruncă și vin într-un suflet să primesc doctrina Voastră.”⁴

1. *Conciliorum amplissima collectio* (Mansi), vol. V, col. 1,349.

2. *Ibid.*, col. 1,356.

3. *Conciliorum collectio*, vol. VI, col. 36,37.

4. *Ibid.*, col. 40.

Nu erau cuvinte în van, fraze de retor pe care reprezentanții ortodoxiei le adresau papei. Episcopii greci aveau motive întemeiate ca să recunoască autoritatea supremă a scaunului apostolic. „Furtul” de la Efes le-a demonstrat *ad oculos* ceea ce putea fi un conciliu ecumenic fără papă. Să reamintim împrejurările pline de învățăminte ale acestui eveniment.

Începînd cu secolul IV, partea elenizată a Bisericii era marcată de rivalitatea și veșnica luptă între două centre ierarhice : vechiul patriarhat al Alexandriei și cel nou – de la Constantinopol. Etapele exterioare ale acestei lupte depindeau mai ales de poziția pe care o avea curtea Bizanțului ; dacă vrem să știm prin ce era hotărîtoare această poziție a puterii laice în privința celor două centre bisericești din Răsărit, observăm un fapt remarcabil. S-ar putea crede *a priori* că Imperiul bizantin avea, din punct de vedere politic, de ales între trei linii de conduită : sau să susțină noul patriarhat de la Constantinopol drept propria sa creație, aflată tot timpul în mîinile sale și neputînd nicicînd să aibă independență ; sau cezarismlul bizantin, ca să nu fie nevoit să reprime tendințele clericale și să se elibereze de o prea strînsă și stîngenitoare legătură, să prefere ca centrul guvernării eclesiastice să fie undeva cît mai departe, dar tot în sfera puterii sale ; în acest scop, cel mai nimerit ar fi să susțină patriarhatul Alexandriei care satisfacea aceste două condiții și, în afară de asta, pentru a afla sprijin în privința primatului relativ (asupra Orientului) avea motivația tradițională și canonică ; sau, în sfîrșit, conducerea imperială să aleagă sistemul echilibrului acordînd protecție cînd unuia, cînd celuilalt dintre scaunele rivale, potrivit împrejurărilor politice. În realitate, nu era nimic din toate astea. Ținînd seama în mare măsură de incidentele individuale și de raporturile strict personale, sîntem nevoiți să recunoaștem că exista o rațiune generală determinînd conduita împăraților bizantini în lupta ierarhică din Răsărit ; însă aceasta era în afara celor trei considerente politice de care tocmai am pomenit. Dacă împărații schimbau raporturile lor cu cele două patriarhate, găsind sprijin cînd în unul, cînd în celălalt, aceste variații nu depindeau de principiul echilibrului : curtea bizantină îl susținea tot timpul nu pe acela dintre cei doi ierarhi rivali care era cel mai inofensiv la un moment dat, ci pe acela care greșise din punct de vedere religios sau moral. Era de ajuns ca un patriarh, fie de la Constantinopol, fie din Alexandria, să fie eretic sau preot

nelegiuit pentru a-și asigura multă vreme, dacă nu pentru totdeauna, protecția puternică a Imperiului. Dimpotrivă, un sfânt sau un susținător al adevăratei credințe, urcînd pe scaunul episcopal, în orașul lui Alexandru sau în acela al lui Constantin, trebuia să fie pregătit dinainte să țină piept dușmăniilor și persecuțiilor imperiale și chiar martirajului.

Această aplecare irezistibilă a conducerii bizantine către nedreptate, violență și erezie și antipatia neînvingătoare față de cei mai demni reprezentanți ai ierarhiei creștine s-au manifestat de timpuriu. De-abia a recunoscut Imperiul religia creștină, că lumina ortodoxiei – Sfîntul Atanasie – e supus persecuțiilor. Întreaga domnie a lui Constanțiu, fiul lui Constantin cel Mare, e marcată de lupta împotriva gloriosului patriarh al Alexandriei, în timp ce episcopii eretici de la Constantinopol sînt protejați de Împărat. Ceea ce nu putea suporta Cezarul creștin nu era autoritatea scaunului alexandrin, ci virtutea celui ce-l ocupă. Cînd, o jumătate de secol mai tîrziu, rolurile s-au schimbat, cînd scaunul de la Constantinopol a fost ocupat de un mare sfînt – Ioan Hrisostomul – în vreme ce patriarhatul Alexandriei a căzut în mîinile unei persoane dintre cele mai demne de dispreț, Teofil, acesta a fost favorizat de curtea Bizanțului, care a folosit toate mijloacele ca să-l ducă la pieire pe Hrisostom. Oare numai caracterul independent al marelui orator creștin să fi umbrit palatul imperial ? La puțin timp după aceea, Biserica de la Constantinopol a avut ca șef un spirit la fel de neînfrînt, un caracter la fel de independent – Nestorius ; dar fiindcă Nestorius, pe lîngă calitățile sale, o avea și pe aceea de autor de erezii, a primit toate favorurile împăratului Teodosie al II-lea, care n-a precupețit nimic ca să-l susțină în lupta sa împotriva noului patriarh al Alexandriei, Sfîntul Chiril, emul – dacă nu prin virtuțile personale, atunci, prin zelul ortodox și știința teologică – al marelui Atanasie. Vom vedea imediat de ce conducerea imperială n-a izbutit să-l păstreze pe ereticul Nestorius și să-l piardă pe Sfîntul Chiril. – La puțin timp, rolurile s-au schimbat din nou : patriarhatul de la Constantinopol a avut în persoana Sfîntului Flavian un demn succesor al lui Ioan Hrisostomul, iar scaunul Alexandriei a fost ocupat de un nou Teofil – Dioscur, supranumit faraonul Egiptului. Sfîntul Flavian era un om blînd și fără pretenții ; Dioscur, mînjit de toate crimele, se făcea remarcat mai ales printr-o ambiție nemăsurată și printr-un spirit despotice căruia îi

datora porecla. Din punct de vedere politic, era evident că guvernarea imperială n-avea de ce să se teamă de Sfântul Flavian, în vreme ce aspirațiile dominatoare ale noului „faraon” trebuie să fi trezit o întemeiată neîncredere. Dar Sfântul Flavian era ortodox ; iar Dioscur avea marele avantaj de a fi favorizat noua erezie monofizită. În această calitate a obținut protecția curții Bizanțului¹ ; sub auspiciile sale a fost convocat un conciliu ecumenic pentru a conferi cauzei sale o autoritate legală. Dioscur avea totul de partea lui : sprijinul grupării laice, un cler bine organizat pe care l-a adus cu el din Egipt și care-i era devotat orbește, o mulțime de călugări eretici, o parte considerabilă a clerului din alte patriarhate și, în sfârșit, lașitatea majorității episcopilor ortodocși ce n-au izbutit să reziste fățiș în fața unei greșeli când aceasta a fost protejată de „sfânta majestate a divinului August”. Sfântul Flavian era condamnat dinainte și, odată cu el, însăși ortodoxia trebuia să piară din întreaga Biserică răsăriteană – dacă aceasta era lăsată de capul ei. Dar a existat o putere religioasă și morală de care „faraonii” și Împărații au fost nevoiți să țină seama. Dacă în lupta dintre cele două patriarhate din Răsărit curtea bizantină a ținut întotdeauna partea celui vinovat și a celui eretic, cauza dreptății și a adevăratei credințe – reprezentată de Alexandria sau de Constantinopol – și-a găsit mereu un solid sprijin în scaunul apostolic de la Roma. Contrastul e cu totul izbitor. Împăratul Constanțiu îl persecută neîncetat pe Sfântul Atanasie ; papa Iulius îl susține și-i ia apărarea în fața întregului Răsărit. Papa Inocențiu protestează energic împotriva persecuției Sfântului Ioan Hrisostomul și, după moartea lui, are inițiativa reabilitării memoriei acestuia în sinul Bisericii. Papa Celestin îi dă tot sprijinul autorității sale Sfântului Chiril în lupta plină de cutezanță a acestuia împotriva ereziei lui Nestorius, protejată de partea laică ; nu ne îndoim că fără ajutorul scaunului apostolic patriarhul alexandrin, oricât de energic ar fi fost, n-ar fi putut învinge forțele reunite ale puterii imperiale și ale celei mai mari părți a clerului grec. Acest contrast între acțiunea Imperiului și aceea a papalității poate fi observat și mai încolo,

1. Faptul cel mai curios care confirmă în mod strălucit teza noastră (asupra predilecției împăraților bizantini față de erezie *ca atare*) e că același împărat, Teodosie al II-lea, care a susținut crezia nestoriană condamnată în ciuda lui de către Biserică, a devenit apoi protectorul zelos al lui Eutihie și Dioscur reprezentând părerea diametral opusă, dar tot eretică, față de nestorianism.

de-a lungul istoriei tuturor ereziilor orientale care nu numai că au fost tot timpul favorizate, dar uneori au fost chiar inventate de împărați (erezia monotelită a împăratului Heraclius, erezia iconoclastă a lui Leon Isaurianul). Dar să ne oprim la secolul V, la lupta dintre cele două patriarhate și la povestea plină de învățăminte a „furtului” de la Efes.

Se știa deci, printr-o experiență reiterată, că în disputele dintre cei doi conducători ierarhi ai Răsăritului, papa din Apus n-avea preferințe și păreri preconcepute, sprijinul său fiind tot timpul pus în slujba cauzei dreptății și a adevărului. Astfel, tiranul și ereticul Dioscur nu putea cere ajutor de la Roma ca și predecesorul său, Sfântul Chiril. Planul lui Dioscur era acela de a obține primatul puterii în întreaga Biserică răsăriteană prin condamnarea Sfântului Flavian și prin victoria grupării egiptene, mai mult sau mai puțin monofizite, al cărei șef era chiar el, Dioscur. Neputînd nădăjdui în consimțămîntul papei pentru realizarea unui asemenea plan, a luat hotărîrea să-și atingă scopul fără ajutorul papei sau chiar opunîndu-se acestuia.

În anul 449, un conciliu ecumenic s-a reunit la Efes unde era reprezentată întreaga Biserică răsăriteană. Au luat parte și emisarii Sfântului papă Leon, dar nu le-a fost îngăduit să prezideze conciliul. Protejat de ofițerii imperiali, înconjurat de episcopii egipteni și de o mulțime de clerici înarmați cu ciomege, Dioscur trona ca un rege în mijlocul curții sale. Episcopii grupării ortodoxe, de frică, nu spuneau nimic. „Toți – citim în *Mineiele* rusești (viața Sfântului Flavian) – toți îndrăgeau mai mult întunericul decît lumina și preferau minciuna în locul adevărului, rîvnind să placă mai degrabă regelui de pe pămînt decît celui din ceruri.” Sfântul Flavian a fost supus unei judecăți derizorii. Cîțiva episcopi s-au aruncat la picioarele lui Dioscur cerșindu-i mila față de cel acuzat. Au fost maltratați de către egiptenii care strigau din toate puterile : *Să fie tăiați în două cei ce-l separă pe Hristos !* Episcopilor ortodocși le-au fost împărțite tăblițe pe care nu era nimic scris și pe care erau siliți să-și pună semnătura. Știau prea bine că avea să fie consemnată o formulă eretică. Majoritatea a semnat fără să protesteze. Cîțiva au vrut să adauge niște clauze restrictive, dar clericii egipteni le-au smuls cu forța tăblițele, fărîmîndu-le degetele cu lovituri de ciomege. În cele din urmă, Dioscur s-a ridicat și a rostit în numele conciliului decizia de condamnare a lui Flavian,

care a fost destituit, excomunicat și predat grupării laice. Flavian a vrut să protesteze, însă clericii lui Dioscur s-au aruncat asupra lui și l-au maltratată în asemenea hal, încît, peste două zile, acesta și-a dat duhul.

Unde e Biserica infailibilă și inviolabilă a lui Hristos dacă nedreptatea, violența și greșeala au triumfat în cadrul unui conciliu ecumenic ? Biserica a fost acolo și și-a făcut simțită prezența. În clipa cînd Sfîntul Flavian era ucis de brutalitățile slujitorilor lui Dioscur, cînd episcopii eretici ovaționau zgomotos triumful șefului lor, în prezența episcopilor ortodocși care, de frică, tăceau milc – Ilarie → diacon al Bisericii romane, a strigat : „*Contradicitur !*”¹ În clipa aceea, Biserica Domnului n-a fost reprezentată de mulțimea îngrozită și tăcută a ortodocșilor răsăriteni. Întreaga putere veșnică a Bisericii era concentrată, pentru lumea creștină orientală, în acest banal termen juridic rostit de diaconul roman : *contradicitur*. Există la noi obiceiul de a reproșa Bisericii apusene caracterul ei eminentemente juridic și legalist. Fără îndoială, principiile și formulele dreptului roman nu sînt recunoscute în Împărăția Domnului. Însă „furtul” de la Efes dădea dreptate justiției latine. *Contradicitur* era principiul opus faptului, dreptul opus forței brutale, era tăria de caracter în fața crimei triumfătoare a unora și a lașității altora – într-un cuvînt, era Piatra neclintită a Bisericii în fața porților iadului.

Asasinii patriarhului Constantinopolului n-au îndrăznit să se atingă de diaconul Bisericii romane. Într-un interval de numai doi ani, *contradicitur* a făcut ca „prea sfîntul conciliu ecumenic de la Efes” să se preschimbe în „furtul” de la Efes, asasinul cu mitră să fie detronat, victima să fie canonizată și să se reunească, prezidat de emisarii romani, adevăratul conciliu ecumenic din Calcedonia.

1. *Conciliorum collectio* (Mansi), VI, 908.

CAPITOLUL XIV

CONCILIUL DIN CALCEDONIA. CONCLUZIA CELEI DE-A DOUA CĂRȚI

Puterea centrală a Bisericii universale e temelia neclintită a justiției sociale, pentru că e exponentul infailibil al adevărului religios. Papa Leon avea nu numai de restabilit în Orientul creștin ordinea morală tulburată de actele criminale ale patriarhului alexandrin, ci și de a-i întâri pe frații din Răsărit în adevărata credință amenințată de erezia monofizită. Era vorba de adevărul specific creștinismului, de adevărul Omului-Dumnezeu. Susținând că Iisus Hristos, după întrupare, e în mod exclusiv Dumnezeu, umanitatea lui fiind complet absorbită de divinitate, monofiziții voiau să se întoarcă, fără poate să bănuiască, la *Dumnezeul neon* al păgînilor răsăriteni, la acel Dumnezeu ce înghite orice creatură și care nu e decît un hău de nepătruns pentru spiritul omenesc. În fond, era vorba de negarea disimulată a revelației și a veșnicei întrupări. Dar tocmai fiindcă era o negare *disimulată*, la adăpostul puternicei autorități teologice a Sfîntului Chiril (care, insistînd împotriva lui Nestorius asupra unității de persoană a lui Iisus Hristos, lăsase să-i scape în scris o formulă inexactă : *Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λογοῦ σεσαρχομένη* – Natura unică a Verbului Dumnezeu, întrupată), era necesar să se confere adevărului umanității divine o nouă formulă, clară și definitivă. Toată lumea ortodoxă aștepta această formulă de la urmașul Sfîntului Petru. Însuși papa Leon era marcat de importanța chestiunii. „Mîntuitorul seminției oamenilor, Iisus Hristos, spunea el, instaurînd credința ce-i cheamă pe nelegiuîți la ceasul judecății, iar celor morți le dă viață, făcea să pătrundă în spiritul ucenicilor Săi sfaturile doctrinei Sale și minunile înfăptuirilor Sale, pentru ca tot El să fie recunoscut drept unicul Fiu al lui Dumnezeu și Fiul Omului. Căci una din aceste convingeri, fără cealaltă, nu slujea mîntuirii, la fel de primejdios fiind să-l crezi pe Iisus Hristos numai Dumnezeu, nu și

om, sau numai om, nu și Dumnezeu (în primul caz fiind inaccesibil imperfecțiunii noastre, în celălalt, neputincios mîntuirii noastre). Trebuiau recunoscute și una și cealaltă, căci așa cum adevărata umanitate era imanentă lui Dumnezeu, la fel adevărata divinitate era imanentă Omului. Deci pentru a-și dovedi natura salvatoare (*saluberrimam*), Domnul i-a întrebat pe ucenici ; iar Apostolul Petru, prin revelația Duhului Tatălui, ridicîndu-se deasupra corporalului și dincolo de omenesc, l-a văzut cu ochii minții pe Fiul lui Dumnezeu cel viu și a mărturisit gloria Divinității, căci a zărit și altceva decît substanța de carne și sînge. I-a plăcut atît de mult perfecțiunea acestei credințe încît, socotindu-se preafericit, a dobîndit sfînta autoritate a pietrei prin care Biserica întemeiată să poată birui porțile iadului și legile morții. De aceea, la judecata tuturor, nimic nu va fi confirmat în cer decît ceea ce s-a stabilit prin intermediul lui Petru.”¹

Recunoscînd că principala atribuție a autorității ecleziastice – aceea de a afirma și a stabili adevărul creștin – e veșnică în scaunul Sfîntului Petru pe care stătea, Leon era convins că datoria sa era să opună noii erezii extinderea confesiunii apostolice. Scriind lui Flavian celebra epistolă dogmatică, se credea tălmăcitorul inspirat al prințului apostolilor ; întregul Răsărit ortodox îl socotea astfel. În *limonariul*² Sfîntului Sofronie, patriarhul Ierusalimului (în secolul VII),³ se află următoarea legendă : „Cînd Sfîntul Leon și-a scris epistola către Sfîntul Flavian, episcopul Constantinopolului, împotriva nelegiuirilor Eutihie și Nestorius, a pus-o pe mormîntul apostolului Petru implorîndu-l pe acesta, prin rugăciuni, priveghi și posturi : «Dacă în calitate de om am făcut vreo greșală, adaugă ceea ce lipsește din scrisoarea mea și taie ceea ce e prea mult, tu, căruia Mîntuitorul, Stăpînul și Domnul nostru Iisus Hristos ți-a încredințat scaunul acesta și întreaga Biserică.» După ce s-au scurs 40 de zile, apostolul i s-a arătat în timpul rugăciunii spunîndu-i : Am citit și-am îndreptat. Ridicîndu-și epistola de pe mormîntul preafericitului Petru, Leon o deschise și o văzu corectată de mîna apostolului.”³

Această epistolă, cu adevărat demnă de un asemenea corector, stabilea cu precizie și cu vigoare admirabile adevărul celor două

1. *S. Leonis magni opere* (Migne), vol. I, col. 309.

2. Un fel de crestomație de povestiri edificatoare.

3. A se vedea în *Minele rusești* viața sfîntului papă Leon.

naturi în persoana unică a lui Hristos făcînd de-acum încolo imposibile cele două greșeli contrarii – a lui Nestorius și a lui Eutihie – în cadrul Bisericii. Epistola Sfîntului Leon n-a fost citită la Efes, ceea ce a constituit principala cauză a casării, invocată împotriva decretelor falsului conciliu. Dioscur, care a putut constrînge întreaga adunare generală a episcopilor din Răsărit să-l condamne pe Sfîntul Flavian și să adere la o formulă eretică, a întîmpinat o rezistență neașteptată cînd a îndrăznit să se opună fațăș papei. Acesta, informat de emisarii săi de ceea ce s-a întîmplat la Efes, a reunit de îndată un conciliu de episcopi latini la Roma și, cu aprobarea lor unanimă, l-a condamnat și destituit pe Dioscur, „Faraonul” care s-a întors triumfător la Alexandria a încercat să-l tragă pe sfoară pe papă ; însă a fost nevoit să-și dea seama curînd că nu avea de-a face cu pretenții zadarnice, ci cu o putere spirituală vie ce-a pătruns pretutindeni în conștiințele creștinilor. Trufia și îndrăzneala uzurpatorului ecleziastic s-au spulberat în fața Pietrei Bisericii : folosind toate mijloacele violente ce-l caracterizau, n-a reușit decît să silească zece episcopi egipteni să-l condamne pe papă¹. Chiar și în Răsărit, lumea considera această ofensă neputincioasă drept act de nebunie care avea să se sfîrșească prin pierderea „faraonului” egiptean.

Apărătorul celor două erezii opuse, protectorul lui Nestorius și al lui Dioscur, împăratul Teodosie al II-lea, tocmai murise. Cu domnia Pulcheriei și a soțului acesteia, Marcion, a început o perioadă foarte scurtă, în timpul căreia, după cît se pare din convingere religioasă, conducerea imperială s-a pus în slujba unei cauze benefice. Era de ajuns pentru ca în Răsărit episcopii ortodocși să capete curaj și să fie atrași la ortodoxie (religie recunoscută de noul împărat) toți cei care n-au aderat la erezie decît ca să fie pe placul predecesorului. Însă chiar împăratul ortodox nu se prea încredea în acești episcopi nestatornici. Pentru el, suprema autoritate în materie de credință o avea papa. „În ceea ce privește religia catolică și credința creștinilor, citim în scrisoarea imperială către Sfîntul Leon, am găsit de cuviință să ne adresăm mai întîi sfinției tale, care e inspectorul și mai marele credinței divine (τῆντε σὴν ἀγιωσύνην ἐπισκοπεύουσιν καὶ ἀρχοῦσαν τῆς θείας πίστεως)². Prin autoritatea papei (σοῦ αὐθεντοῦντος)

1. *Conciliarum collectio*, (Mansi), VI, 510.

2. *Ibid.*, 93.

viitorul conciliu trebuie, în gândirea împăratului, să îndepărteze de Biserică orice greșeală nelegiuită și să instaureze deplina armonie între episcopii de credință catolică.”¹ Într-o altă scrisoare ce urmează celei dinții, împăratul afirmă din nou că acest conciliu va trebui să recunoască pentru întregul Răsărit ceea ce papa a decretat la Roma². Împărăteasa Pulcheria a ținut isonul, asigurându-l pe papă că acest conciliu „va defini confesiunea catolică impusă de credința și cucernicia cteștine, prin autoritatea voastră (σὺν αὐθεντοῦντος).”³

Cînd s-a reunit conciliul ecumenic de la Calcedonia (451), prezidat de emisarii romani, primul dintre ei, episcopul Paschasinus, s-a ridicat și a spus : „Avem dispoziții de la preafericitul episcop apostolic de la Roma, care e mai marele tuturor Bisericilor și ne-a prescris să nu-l admitem pe Dioscur în rîndul conciliului.”⁴ Cel de-al doilea emisar, Lucentie, spuse că Dioscur fusese deja condamnat pentru că a uzurpat dreptul la judecată și pentru că a convocat un conciliu fără aprobarea scaunului apostolic, ceea ce nu se mai întîmplase pînă atunci, fiind interzis (ὅπερ οὐδέποτε γέγονεν οὐδέ ἔξοι γένεσθαι)⁵. După îndelungate discuții, reprezentanții împăratului au admis ca Dioscur să nu facă parte din adunare ca membru al conciliului, ci să apară în calitate de acuzat, pentru că după condamnarea sa de către papă și-a atras acuzațiile noilor conducători⁶.

Judecata a fost precedată de lectură epistolei dogmatice a papei pe care toți episcopii ortodocși au ovaționat-o strigînd : *A vorbit Petru prin gura lui Leon !*⁷ În următoarea ședință, mai mulți clerici din Biserica din Alexandria au prezentat o cerere adresată „prea sfîntului și iubit de Dumnezeu arhiepiscopul universal și patriarhul marii Rome, Leon, și sfîntului conciliu ecumenic din Calcedonia”. Era un act de acuzare împotriva lui Dioscur care – spuneau reclamanții – „după ce-a recunoscut erezia la un conciliu de tîlhari și l-a ucis pe Sfîntul Flavian, a încercat o crimă și mai mare – excomunicarea preasfîntului și sfînșitului scaun apostolic de la

1. *Conciliorum collectio*, (Mansi), *Ibid.*

2. *Ibid.*, 100.

3. *Ibid.*, 101.

4. *Ibid.*, 580,1.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, 645.

7. *Ibid.*, 972.

Roma”.¹ Conciliul n-a găsit de cuviință să judece din nou un episcop pe care l-a judecat deja papa și a propus emisarilor romani să pronunțe sentința împotriva lui Dioscur² ; au făcut-o în termenii următori (după ce s-au enumerat toate crimele patriarhului alexandrin) : „Preasfântul și preafericitul episcop al măreței și străvechii Rome, *prin noi și prin sfântul conciliu de fafă*, împreună cu de trei ori preafericitul și gloriosul apostol Petru, care e piatra și temelia Bisericii catolice și baza credinței ortodoxe, i-a retras așa numitului Dioscur rangul episcopal și orice demnitate sacerdotală.”³

Recunoașterea solemnă a autorității supreme a papei la Conciliul din Calcedonia a fost încununată de epistola episcopilor din Răsărit către Leon, în care-i atribuiau acestuia meritul a tot ceea ce s-a înfăptuit la acest conciliu : „Prin vicarii tăi, tu ai fost acela care ai îndrumat și condus (ἡγεμονέυεις) mulțimea de părinți, așa cum capul comandă membrilor (ὡς κεφάλῃ μελῶν) – arătându-le sensul adevărat al dogmei.”⁴

Pentru a respinge, precum o uzurpare sau o greșeală, primatul puterii și autoritatea doctrinală a Scaunului roman, nu e de ajuns, după cum vedem, să-l declari uzurpator și eretic pe unul ca Sfântul Leon cel Mare : mai trebuie acuzate de erezie conciliul ecumenic din Calcedonia și întreaga Biserică ortodoxă din secolul V. Iată care e concluzia evidentă desprinsă din autenticele mărturii pe care tocmai le-am citit.

1. *Conciliorum collectio* (Mansi) *Ibid.*, 1,005,9.

2. *Ibid.*, 1,045.

3. *Ibid.*, 1,048.

4. *Ibid.*, 148.

CARTEA A TREIA

PRINCIPIUL SFINTEI TREIMI ȘI APLICAREA LUI SOCIALĂ

CAPITOLUL I

SFÎNTA TREIME DEDUSĂ RAȚIONAL DIN IDEEA FIINȚEI

Adevărata Biserică – templu, corp și Mireasă mistică a Domnului – e una singură ca și Dumnezeu. Dar există unitate și unitate. Există unitate negativă, solitară și sterilă, care se limitează la excluderea oricărei pluralități. E o simplă negație, presupunând logic ceea ce neagă și manifestându-se ca un început, oprit în mod arbitrar, al unui număr nedeterminat. Nimic nu ne împiedică să admitem mai multe unități simple, absolut egale între ele, și să le multiplicăm după aceea la infinit. Dacă germanii numesc pe bună dreptate un astfel de proces „infinit rău” (*die schlechte Unendlichkeit*¹), simpla unitate, ce-i este principiu, poate fi desemnată drept *unitate rea*. Însă există adevărata unitate ce nu se opune pluralității, ce nu o exclude, dar care, în stăpânirea calmă a propriei sale superiorități, își domină contrariul, supunându-l legilor sale. Unitatea rea e vid și neant ; aceea adevărată e ființa *unică*, ce conține *totul* în sine. Această unitate pozitivă și prolifică, rămânând mereu ceea ce este, deasupra oricărei realități limitate și multiple, conține în sine, determină și e expresia forțelor vii, a cauzelor identice și a diferitelor calități a tot ceea ce există. Odată cu recunoaște-

1. În germană, *Schlecht* (rău) și *schlicht* (simplu) sînt în fond unul și același termen, ceea ce i-a dat lui Hegel prilejul calamburului său care s-a impus în filosofia germană. În rest, Aristotel înfățișase aceeași idee, fără jocul de cuvinte.

rea acestei unități desăvârșite care conține totul, începe *crediința* creștinilor : *in unum Deum Patrem Omnipotentem*¹ (παντοκράτορα).

Caracterul de unitate pozitivă (*uni-totalitate* sau *uni-plenitudine*) e propriu a tot ceea ce este sau trebuie să fie absolut în felul lui. Astfel e în sine Dumnezeu atotputernic, astfel e, la modul ideal, rațiunea omenească putînd pricepe orice, astfel trebuie să fie adevărata Biserică universală, adică reunind în unitatea ei vie omenirea și lumea întreagă.

Adevărul e unul singur în sensul că nu pot exista două adevăruri absolut independente unul de celălalt și, mai ales, opuse unul altuia. Dar în virtutea aceleiași unități, adevărul unic neputînd conține în sine nimic mărginit, arbitrar și exclusiv, neputînd fi parțial și părtinitor, trebuie să adune într-un sistem logic cauzele a tot ceea ce există, trebuie să fie suficient în explicarea lor. La fel, adevărata Biserică e una singură, în sensul că nu pot exista două veritabile Biserici independente una de cealaltă și, mai ales, aflate în conflict una cu cealaltă. Astfel, ca *unică* organizare a vieții divino-umane, adevărata Biserică trebuie să îmbrățișeze, într-un sistem real, întreaga totalitate a existenței noastre, trebuie să stabilească toate îndatoririle, să sufere la adevăratele nevoi, să răspundă la toate aspirațiile umane.

Adevărata unitate a Bisericii e reprezentată de monarhia ecleziastică. Dar fiindcă Biserica, fiind una, trebuie să fie universală, adică să îmbrățișeze totul într-o ordine stabilită, monarhia ecleziastică nu poate rămîne sterilă, ci trebuie să dea naștere tuturor puterilor constitutive ale vieții sociale complete. Dacă monarhia lui Petru, considerată ca atare, e o reflectare a unității divine și, în același timp, o bază reală și vitală pentru unificarea treptată a omenirii, la fel vom vedea, în dezvoltarea ulterioară a puterilor sociale ale creștinătății, nu numai reflectarea prolificității imanente a lui Dumnezeu, ci și un mijloc real pentru a apropia totalitatea existenței omenești de totalitatea vieții divine.

Atunci cînd spunem despre o ființă că ea există, îi atribuim în mod necesar o unitate, o dualitate și o trinitate. E unitate fiindcă e vorba de o ființă. E dualitate pentru că nu putem susține că o ființă există fără a susține, în același timp, că ea reprezintă ceva, că are o obiectivitate determinată. Cele două categorii fundamentale ale

1. Într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul (lat.).

oricărei ființe sînt deci : existența acesteia ca persoană reală și esența ei obiectivă sau ideea sa (rațiunea sa de a fi). În sfîrșit, în ființa vie există și o trinitate : persoana este legată în trei feluri diferite de obiectivitatea care-i aparține cu precădere ; în primul rînd, îi este caracteristică prin însuși faptul existenței sale, ca realitate în sine, ca substanță a sa interioară ; apoi, îi e caracteristică în *acțiunea* ei proprie care e, în mod necesar, manifestarea acestei substanțe ; în al treilea rînd, îi e caracteristică în sentimentul sau *plăcerea* ființei și a acțiunii sale, în acea reîntoarcere asupra ființei ce provine din existența manifestată prin acțiune. Prezența, dacă nu simultană, măcar succesivă a celor trei moduri de existență, e absolut necesară pentru crearea unei ființe vii. Căci dacă propria acțiune și sentimentul presupun existența reală a persoanei, la fel de sigur e că o realitate lipsită cu desăvîrșire de facultatea de a acționa și a simți nu va alcătui o ființă vie, ci un lucru inert, fără viață.

E incontestabil faptul că aceste trei moduri de a fi pe care tocmai le-am înșirat au în ele însele un caracter cu totul concret. Fiindcă persoana care există cu adevărat e mai mult decît o ființă dotată cu rațiune, după cum persoana ce acționează și simte e mai mult decît o materie pasivă sau o forță oarbă. Însă în plan natural, la toate ființele create, modurile constitutive ale existenței complete nu se găsesc niciodată în starea lor pură : sînt inseparabile de anumite limite și de anumite negații care le știrbesc caracterul pozitiv. Într-adevăr, dacă ființa vie, creată, are o existență reală, aceasta nu-i aparține niciodată ca un fapt absolut și primordial ; realitatea sa depinde de o cauză exterioară, nu există în sine. La fel, acțiunea ființei create nu e niciodată manifestarea pură, simplă și unică a ființei sale interioare, ci e în mod necesar determinată de concursul de împrejurări și de influența motivelor exterioare sau cel puțin complicată de posibilitatea ideală a unei alte manifestări. În sfîrșit, sentimentul sinelui în ființa creată, provenind dintr-o existență întîmplătoare și dintr-o activitate cauzată exterior nu depinde de ființa respectivă, nici în privința calității, nici în aceea a cantității sau duratei sale. Astfel, ființa finită care nu există primordial în sine și care nu acționează doar *prin sine*, nu poate să se întoarcă *la sine*, ci are întotdeauna nevoie de un adaos exterior.

Cu alte cuvinte, existența finită nu-și are rațiunea de a fi în ea însăși ; pentru a justifica sau explica definitiv faptul de a exista,

trebuie legat de ființa absolută sau Dumnezeu. Susținând că există, trebuie în mod necesar să-i atribuim cele trei moduri constitutive ale ființei complete. De vreme ce existența reală, acțiunea și plăcerea sînt atribute pozitive în ele însele, nu pot lipsi ființei absolute. Însă nu în felul unei ființe raționale, ci ca o realitate ; dacă e o realitate, nu e una moartă, ci o ființa care se manifestă prin propria sa acțiune ; dacă acționează, nu o face ca o forță oarbă, ci avînd conștiința sinelui, simțindu-și ființa, bucurîndu-se că se poate manifesta. Lipsit de aceste atribute, El nu ar mai fi Dumnezeu, ci o natură inferioară, mai neînsemnată decît omul. Dar potrivit aceleiași rațiuni că Dumnezeu este Dumnezeu, adică ființa absolută și supremă, nu trebuie să-i atribuim cele trei moduri constitutive ale existenței complete decît în ceea ce au ele esențial și pozitiv, înlăturînd orice idee ce nu provine din însăși noțiunea ființei, ci depinde numai de condiția ființei accidentale. Astfel, existența reală ce aparține lui Dumnezeu, neputîndu-i veni din nici o cauză exterioară, e un fapt primordial și ireductibil. Dumnezeu există în sine și prin sine ; realitatea pe care o are este, în primul rînd, una pur interioară, e o substanță absolută. La fel, acțiunea proprie sau manifestarea esențială a lui Dumnezeu, neputînd fi nici determinată nici complicată de vreo cauză străină, nu e decît *recreare* pură și desăvîrșită (absolut adecvată) a propriei ființe, a substanței unice. Această recreare nu poate fi nici o nouă creație, nici o parte din substanța divină : nu poate fi creată pentru că există de cînd lumea și nu poate fi parte pentru că nu e ceva material, ci prezentul etern în stare pură. Conținîndu-l în sine, Dumnezeu îl manifestă pentru sine, reproducîndu-se într-un act pur interior. Prin acest act ajunge la plăcerea propriei ființe, adică a substanței absolute, care nu numai că există, dar se și manifestă.

Astfel, existența completă a lui Dumnezeu nu-l determină să iasă din sine, nu-l pune în nici un raport exterior : e perfectă în ea însăși și nu are nevoie de existența a ceva în afara ei.

În cele trei moduri constitutive ale ființei sale, Dumnezeu se raportează numai la propria substanță. 1) O conține *în sine*, în primul fapt (*faptul* absolut). 2) O conține *pentru sine*, manifestînd-o sau creînd-o de la sine în cel de-al doilea fapt (*acțiunea* absolută). 3) O conține în reîntoarcerea asupra propriei ființe, prin cel de-al treilea fapt, unitatea desăvîrșită a ființei și a manifestării sale (*plăcerea* absolută). Nu se poate bucura de ea fără să se

manifeste și nu poate să se manifeste fără să o conțină în sine. Astfel, cele trei fapte, cele trei stări sau cele trei raporturi (în cazul acesta, termenii coincid), indisolubil legate între ele, sînt expresii diferite dar identice ale Divinității. Manifestîndu-și substanța interioară sau reproducîndu-se prin El Însuși, Dumnezeu n-are nici un intermediar și nu e supus nici unei acțiuni externe care ar putea să-i afecteze reproducerea sau să o facă incompletă. Așadar, produsul este egal cu producătorul în toate, cu excepția raportului însuși că unul e producător, iar celălalt produs. Așa cum orice recreare conține Divinitatea, la fel și plăcerea ce-și are originea în ea o conține. Fiindcă nu depinde de nici o condiție exterioară, această plăcere nu poate fi o stare accidentală *inadecvată* ființei absolute a lui Dumnezeu ; ea este rezultatul direct și complet al existenței și acțiunii divine. *În calitate de creator de plăcere, Dumnezeu ca producător și produs își are originea în Sine.* Fiindcă cel de-al treilea termen (Cel ce purcede din sine) nu e cauzat decît de primii doi, absolut identici, este la fel de identic cu excepția raportului însuși care face ca el să provină din ei și nu viceversa.

Pentru că cele trei acte nu sînt părți separate ale substanței absolute, nu pot fi nici etapele succesive ale existenței divine. Dacă ideea de *parte* presupune spațiul, ideea de *etapă* presupune timpul. Îndepărtînd cele două forme de natura creată, trebuie să spunem că substanța absolută e conținută în cele trei moduri ale existenței divine, nu numai nefragmentat, dar și fără înșiruire. Or, aceasta presupune în unitatea absolută a substanței divine trei subiecte relative sau trei ipostaze. Într-adevăr, dacă cele trei moduri ale existenței absolute ar putea fi *înșiruite*, atunci unul singur ar fi de ajuns, o singură ipostază ar putea să se afle succesiv în cele trei raporturi diferite cu substanța sa. Neputîndu-se schimba în timp, ființa absolută nu cunoaște evoluție succesivă ; cele trei moduri constitutive ale existenței complete trebuie să fie în El simultane și *veșnice*. Pe de altă parte, e de la sine înțeles că una și aceeași ființă (ipostază) nu se poate afirma *totodată* ca non-manifestată, ca manifestată și ca provenind din manifestarea ei. Este deci necesar să admitem că fiecare din modurile existenței divine este tot timpul reprezentat printr-o persoană relativă diferită ; că e veșnic ipostaziat și că, prin urmare, în Dumnezeu coexistă trei ipostaze eterne. Această necesitate mai poate fi înfățișată și din alt punct de vedere. Pentru că, în primul mod al existenței sale,

Dumnezeu, ca non-produs și non-manifestat (dar reproducându-se și manifestându-se), e o ființă sau o ipostază și pentru că cel de-al doilea mod al existenței divine (Dumnezeu născut sau manifestat) e perfect identic cu primul, cu excepția diferenței specifice a raportului lor subînțeles, e necesar ca cel de-al doilea să fie ca și primul, o ipostază. Singura diferență relativă ce le deosebește nu depinde de noțiunea de ipostază, ci de noțiunea de a produce și de a fi produs. Astfel, dacă unul e o ipostază creatoare, celălalt, o ipostază creată. Același raționament e absolut aplicabil celui de-al treilea mod al existenței divine care provine din primele două, atît timp cît Dumnezeu, prin manifestarea sa produsă, se întoarce în sine în deplina desfătare a ființei sale manifestate. Îndepărtînd din acest ultim raport ideea de timp și imaginea unui proces succesiv, ajungem să admitem o a treia ipostază veșnică, la fel ca celelalte, ce purcede din ele ca dintr-o unitate și sinteză definitivă, formînd cercul vieții divine. Bucuria întru Dumnezeu (Dumnezeu ca desfătare) nu poate fi decît identică acțiunii și realității sale primordiale ; dacă acestea sînt ipostaze diferite și desfătarea va fi la fel.

Treimea ipostazelor sau a ființelor în unitatea substanței absolute e un adevăr care ne-a fost dat de revelația divină și de doctrina infailibilă a Bisericii. Am văzut cum acest adevăr se impune rațiunii și poate fi logic dedus de îndată ce admitem că Dumnezeu *există* în sensul concret și deplin al cuvîntului. Revelația divină nu ne-a făcut cunoscut numai că există trei ipostaze în Dumnezeu, dar le-a și atribuit nume specifice ; nu avem decît să completăm argumentul precedent ca să arătăm că aceste nume nu sînt arbitrare, ci sînt răspunsul perfect al însăși ideii trinitare.

CAPITOLUL II

CELE TREI IPOSTAZE DIVINE. SENSUL PROPRIU AL NUMELOR LOR

Dumnezeu are o existență concretă și completă, El este Dumnezeu cel viu. Viața înseamnă reproducere. Recrearea sau reproducerea este cauzalitatea *prin excelență*, acțiunea specifică a unei ființe complete și vii. În această cauzalitate perfectă, cauza producătoare trebuie în primul rând să conțină în sine produsul sau efectul său pentru că, dacă acesta nu există în sine, n-ar putea fi vorba decât de o cauză întâmplătoare și nu de una adevărată. Această primă etapă a vieții absolute, când efectul concret pare că e absorbit în unitatea cauzei primordiale, nu e decât ipoteza necesară a celeilalte – cauza producerii prezente, când producătorul se deosebește *actu* de produsul său, prin crearea lui efectivă. E de la sine înțeles că produsul imediat al ființei absolute, neputînd avea nici o cauză secundară sau participativă care ar fi viciat puritatea acțiunii producătoare, este recrearea cu totul similară cauzei dintîi. Astfel, veșnicul proces al vieții divine nu se poate opri la cel de-al doilea termen, la diferențierea sau la dedublarea ființei absolute ca producător și produs. Egalitatea și identitatea substanței lor fac ca manifestarea diferenței lor actuale și relative (în actul recreării) să ducă la o nouă manifestare a unității lor. Această unitate nu e o simplă repetare a unității primordiale în care cauza absolută închide și absoarbe în sine efectul. Pentru că acesta s-a manifestat și este identic cu producătorul, ambele fenomene trebuie să fie într-un raport de *reciprocitate*. Fiindcă aceasta nu există în actul generării (unde cel ce naște nu e născut și viceversa), se impune un nou act determinat deopotrivă de cauza dintîi și de produsul ei consubstanțial. Pentru că este vorba de un raport esențial cu Ființa divină, noul act nu poate fi întâmplător sau o stare trecătoare, ci e hotărît

dintotdeauna sau ipostaziat într-o a treia ființă ce purcede din primele două și alcătuiesc împreună o unitate prezentă și vie în aceeași substanță absolută.

După aceste explicații, o să ne vină ușor să ne dăm seama că numele de Tată, Fiu și Sfântul Duh atribuite celor trei ipostaze ale ființei absolute, departe de a fi simple metafore, își găsesc în Treimea divină aplicarea lor specifică și completă, în timp ce pe plan natural acești termeni nu pot fi folosiți decât la modul imperfect și aproximativ. Mai întâi, în legătură cu primele două ipostaze, când spunem *tatăl* și *fiul* nu vrem să se înțeleagă prin asta nici o altă idee decât aceea a raportului strâns între două ipostaze ale aceleiași naturi, egale între ele ; numai că prima dă existență celeilalte și nu o primește de la aceasta ; iar cea de-a doua doar primește existență și nu o dă celei dintâi. *Tatăl, în ipostaza de tată*, nu se deosebește de fiu decât prin aceea că îl zămislește, iar *fiul, în ipostaza de fiu*, nu se deosebește de tată decât prin aceea că e creatura lui.

Iată înțelesul ideii de paternitate ca atare. Dar e de la sine înțeles că această idee stabilită, atât de clară și distinctă, nu poate fi aplicată în esența și totalitatea ei la nici o specie de ființe create pe care le cunoaștem ; nu în *totalitatea* ei, pentru că în ordinea naturală, tatăl nu e decât cauza parțială a existenței fiului, iar fiul nu-și datorează decât în parte existența tatălui ; nu în *esența* ei, pentru că în afara distincției specifice de a fi oferit și a fi primit viață, în ordine naturală, există între tați și fii numeroase deosebiri individuale, cu totul străine ideii de paternitate și filiație. Pentru a găsi adevărata aplicare a acestei idei trebuie să ne înălțăm pînă la Ființa absolută. Am văzut care e raportul paternității și filiației în esența lui, pentru că Tatăl e singura cauză a Fiului ; am văzut care e acest raport în totalitatea lui, pentru că Tatăl dă viață Fiului, iar Fiul n-are în sine altceva decât ceea ce a primit de la Tată. Există între ei o deosebire esențială în privința vieții, iar în rest, o unitate absolută. Fiind *doi*, pot să se unească într-un raport și să producă în comun o nouă manifestare a substanței absolute ; fiindcă această substanță le aparține *amîndurora*, produsul acțiunii lor reciproce nu poate fi decât afirmarea explicită a unității lor reieșind din diferența lor actuală. Pentru că această unitate sintetică a Tatălui și a Fiului, manifestîndu-se ca atare, nu poate fi reprezentată nici de Tatăl ca atare, nici de Fiul ca atare, ci trebuie stabilită într-o a

treia ipostază, căreia numele de Sfântul Duh i se potrivește de minune sub două aspecte. Mai întâi, în această a treia ipostază, ființa divină, prin dedublarea sa interioară (în actul recreării), ajunge să-și manifeste unitatea absolută, reîntorcându-se la sine, afirmându-se cu adevărat înfinită, avându-se pe sine și bucurându-se de sine în plenitudinea conștiinței sale. Or, e tocmai caracterul specific al spiritului (în înțeles interior, metafizic și psihologic) în ceea ce-l deosebește de suflet, de inteligență, etc. Pe de altă parte, Divinitatea atingându-și desăvârșirea interioară în cea de-a treia ipostază, mai ales în aceasta, Dumnezeu are libertatea de a acționa în afara lui Însuși și de a pune în mișcare un mediu exterior. Tocmai libertatea perfectă de acțiune sau de mișcare caracterizează spiritul în înțelesul exterior sau fizic al cuvântului – πνεῦμα, *spiritus*, adică suflu, respirație. Deoarece în nici o creatură nu vom găsi nici perfecta dominare a sinelui, nici acea libertate absolută a acțiunii exterioare, sîntem îndreptățiți să afirmăm că nici o ființă aparținînd ordinii naturale nu este spirit în sensul complet al cuvântului și că singurul spirit propriu-zis e acela dumnezeiesc – Sfântul Duh.

Dacă nu se poate să nu admitem trei moduri ipostaziate în evoluția interioară a vieții divine, e cu neputință să recunoaștem mai multe. Luînd ca punct de plecare totalitatea existenței ce-i aparține cu precădere lui Dumnezeu, trebuie să spunem că nu e suficient ca Domnul să existe numai *în sine*, ci trebuie să-și manifeste existența *pentru sine* ; și asta încă nu e de ajuns dacă El nu se bucură de această existență manifestată, afirmându-și identitatea absolută, unitatea nealterabilă care triumfă prin chiar actul dedublării interioare. Odată manifestată bucuria de ființă absolută, evoluția imanentă a vieții divine s-a înfăptuit. A-ți stăpîni viața ca act pur în sine, a o manifesta pentru sine într-o acțiune absolută și a te bucura de acestea la modul desăvîrșit – iată ceea ce poate face Dumnezeu fără a ieși din ființa Sa interioară ; dacă acționează altcumva, asta se întîmplă nu în domeniul vieții sale imanente, ci în afara ființei Sale, într-o persoană care nu e Dumnezeu.

Înainte de a trece la acest nou subiect, să nu uităm că evoluția trinitară a vieții divine, stabilită odată pentru totdeauna în cele trei ipostaze, departe de a știrbi unitatea ființei absolute sau Monarhia supremă, nu e altceva decît expresia ei completă, și asta din două motive esențiale. În primul rînd, monarhia divină e exprimată prin

unitatea indivizibilă și legătura indisolubilă între cele trei ipostaze care nu există deloc în stare separată. Nu numai că Tatăl *nu există* niciodată fără Fiu și Sfântul Duh, după cum Fiul *nu există* niciodată fără Tată și fără Sfântul Duh, iar acesta fără Tată și fără Fiu, dar trebuie să recunoaștem că Tatăl nu e *Tatăl* sau primul principiu decît dacă îl zămislește pe Fiu și, împreună cu acesta, e cauza purcederii Sfântului Duh.

Tatăl nu e o ipostază distinctă și mai ales prima ipostază decît în raportul treimic și în virtutea acestui raport. N-ar fi putut fi cauza absolută dacă efectul Său absolut n-ar fi fost Fiul și dacă n-ar fi regăsit în Sfântul Duh unitatea reciprocă și sintetică a cauzei și a efectului.

La fel e și cu celelalte două ipostaze (*mutatis mutandis*). Pe de altă parte, în ciuda dependenței tacite sau mai degrabă din cauza ei, fiecare din cele trei ipostaze conține în sine plenitudinea absolută a ființei divine. Tatăl nu e limitat la existența în sine sau la realitatea absolută și primordială (*actus purus*), El transformă realitatea în acțiune, creînd și bucurîndu-se de creație, dar niciodată de unul singur – acționează întotdeauna prin Fiu și se bucură împreună cu acesta în Sfântul Duh. În ceea ce-l privește, Fiul este nu numai acțiunea sau manifestarea absolută, El posedă în sine ființa și se bucură de aceasta, dar împreună cu celelalte două ipostaze cu care alcătuiește o unitate perfectă : posedă ființa în sine a Tatălui și desfătarea Sfântului Duh. Acesta, ca unitate absolută a celorlalte două ipostaze, este ceea ce reprezintă ele și conțin în sine, dar este și conține prin ele și împreună cu ele.

Astfel, fiecare din cele trei ipostaze conține ființa absolută, la modul complet : în realitate, în acțiune și în desfătare. Așadar, fiecare este Dumnezeu. Dar, fiindcă această plenitudine absolută a ființei divine nu aparține fiecăreia decît împreună cu celelalte două și în virtutea legăturii indisolubile, se înțelege că nu există trei dumnezei. Pentru a fi numărate, ipostazele ar trebui să fie izolate. Or, izolată de celelalte, nici una n-ar putea fi adevăratul Dumnezeu, n-ar putea nici măcar *exista* în atare condiții. Ne este permis să ne *reprezentăm* Sfînta Treime ca trei ființe separate, pentru că n-am putea să ne-o reprezentăm altfel. Dar insuficiența imaginației nu dovedește nimic împotriva adevărului ideii raționale, în mod clar și distinct recunoscută de gîndirea ca atare. În realitate, nu există decît un singur Dumnezeu indivizibil, desăvîr-

șindu-se odată pentru totdeauna în cele trei ipostaze ale existenței absolute ; fiecare din acestea, fiind întotdeauna completată interior de celelalte două, conține în sine și reprezintă întreaga Divinitate, este Dumnezeuul adevărat prin unitate și în unitate și nu prin excludere sau în stare separată.

Unitatea efectivă a celor trei ipostaze ține de unitatea de principiu – și asta e cea de-a doua cauză a monarhiei divine sau, mai bine spus, un al doilea aspect al acestei monarhii. În Sfînta Treime nu există decît o singură cauză primă – Tatăl, și de aici provine o ordine determinată potrivit căreia Fiul depinde ontologic de Tată, iar Sfîntul Duh de Tată și de Fiu. Această ordine se bazează pe însuși raportul treinic. E de la sine înțeles că acțiunea presupune realitatea, iar desfătarea le presupune pe amîndouă.

CAPITOLUL III

ESENȚA DIVINĂ ȘI TRIPLA EI MANIFESTARE

Dumnezeu există. Această axiomă a credinței e confirmată de argumentul filosofic care, prin natura sa, e în căutarea ființei necesare și absolute – aceea a cărei rațiune de a exista e în sine însăși, care se explică prin sine însăși și poate explica totul. Plecînd de la această noțiune fundamentală, am deosebit în Dumnezeu : tripla persoană pe care-o presupune existența completă și esența ei obiectivă sau substanța absolută conținută de persoană sub trei raporturi diferite – în actul pur sau primordial, în acțiunea secundă și în cea de-a treia stare sau desfătarea desăvîrșită de sine. Am arătat cum aceste trei raporturi, neputînd fi întemeiate nici pe separarea părților, nici pe succesiunea etapelor (două condiții la fel de incompatibile cu noțiunea de Divinitate), presupun în unitatea esenței absolute existența veșnică a celor trei ființe relative sau ipostaze consubstanțiale și indivizibile cărora numele sfinte ale revelației creștine – Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh – le aparțin într-un sens propriu și deosebit. Acum trebuie să definim însăși obiectivitatea absolută, substanța unică a Treimii divine, care e una singură ; neputînd fi un lucru printre multele altele, un obiect specific, ea e substanța universală sau *totul în unitate*. Conținînd-o, Dumnezeu conține în ea totul ; e plenitudinea sau totalitatea absolută a ființei, anterioară și superioară oricărei existențe fragmentare.

Această substanță universală, această unitate absolută a întregului e înțelepciunea esențială a lui Dumnezeu (Khocmah, Σοφία). Conținînd în sine puterea ascunsă a lucrurilor, e conținută de Dumnezeu, sub trei aspecte. *Jahve qanani reshith darco, qedem miphealav, meaz* – *Dominus possedit me capitulum vioe suoe, oriens operationum suarum, ab exordio. Meholam nissacti, merosh, miqadiné arets.* – *Ab aeterno ordinata sum, a capite, ab ante-*

*rrioribus terrae.*¹ Pentru a completa și explica întreitul mod de a fi, se mai spune : *Vaēhieh etslo, amon, vaēhieh shaashouim iom iom – et eram apud eum (scilicet Domimum – Jahveh), cuncta componens, et delectabar per singulos dies.*² *Ab oeterno eram apud eum* – Mă conține în ființa sa veșnică ; *a capite cuncta componens* – în acțiunea absolută ; *antequam terra fieret delectabar* – în desfătarea deplină și desăvârșită. Cu alte cuvinte, Dumnezeu conține substanța unică și universală sau înțelepciunea esențială ca Tatăl veșnic, ca Fiul și ca Sfântul Duh. Avînd astfel o singură și identică substanță obiectivă, cele trei ființe divine sînt consubstanțiale.

Sfînta Scriptură ne-a spus în ce constă acțiunea divină – în recompunerea întregului (*eram cuncta componens*). Ne spune și în ce constă desfătarea : *mesakheqeth lephanav becol heth ; mesakheqeth bethebel artso, veshahashonhai eth-bene Adam – ludens coram eo omni tempore ; ludens in universo terroe ejus, et delicioe meoe cum filiis hominis*³ – veselindu-mă tot timpul în fața Lui și în lumea pămînteană și aflîndu-mi plăcerea împreună cu fiii Omului.

Care este deci acest joc al Înțelepciunii divine și de ce își găsește plăcerea printre fiii omului ?

Dumnezeu în substanța sa absolută conține totalitatea ființei. E unul în toate și conține totul în unitatea Lui. Această totalitate presupune pluralitatea, dar una redusă la unitate, unificată în prezent. În Dumnezeu care este veșnic, această unificare e și ea veșnică ; în ființa Lui multiplicitatea nedeterminată n-a existat niciodată ca atare, nu s-a produs niciodată *actu*, ci a fost dintotdeauna redusă la unitatea absolută sub cele trei aspecte indivizibile : unitatea simplei ființe sau în sine în Tatăl – unitatea ființei manifestată activ în Fiu care este acțiune imediată, imagine și Cuvînt al Tatălui – în sfîrșit, unitatea ființei desfătîndu-se din plin de sine în Sfîntul Duh care este centrul comun al Tatălui și al Fiului.

Dacă starea eternă a substanței absolute (în Dumnezeu) e aceea de a fi totul în unitate, starea ei potențială (în afara lui Dumnezeu)

1. Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui ; înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pămîntul. (lat.) – Pildele lui Solomon, VIII, 22, 23.

2. Atunci eu eram ca un copil mic alături de El, veselindu-mă în fiecare zi și dezmierdîndu-mă fără încetare în fața Lui. (lat.) – Pildele lui Solomon, VIII, 30.

3. Dezmierdîndu-mă pe rotundul pămîntului Lui și găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor. (lat.) – Pildele lui Solomon, VIII, 30, 31.

e aceea de a fi totul în diferență. Este pluralitatea nedeterminată și anarhică, haosul sau τὸ ἄπειρον grecesc, *die schlechte Unendlichkeit* al germanilor, *tohu-va-bohu* din Biblie. Această antiteză a Ființei divine este dintotdeauna îndepărtată, redusă la starea de pură posibilitate prin faptul însuși, prin actul dintîi al existenței divine. Fiindcă substanța absolută și universală aparține de fapt lui Dumnezeu, El este dintotdeauna totul în unitate : Există, și asta e de ajuns pentru ca haosul să nu mai fie. Dar nu e suficient nici lui Dumnezeu, care e nu numai Ființa, ci Ființa desăvîrșită. Nu-i de ajuns să susții că Dumnezeu există, trebuie să poți spune și de ce există. A exista dintotdeauna, a aboli haosul și a conține totul în unitate prin actul Atotputerniciei – e un fapt divin ce are o *rațiune*. Dumnezeu nu se poate mulțumi să fie de fapt mai puternic decît haosul, El trebuie să existe și *de drept*. Pentru a avea dreptul să învingă haosul și să-l readucă pentru totdeauna la neant, Dumnezeu trebuie să fie mai *adevărat* decît el. Își manifestă adevărul opunînd haosului nu numai întreaga Sa putere nelimitată, ci și cauza sau ideea acesteia. Trebuie deci să *facă diferență* între totalitatea Sa desăvîrșită și pluralitatea haotică și, la fiecare manifestare posibilă a acesteia, să răspundă cu Verbul Său printr-o manifestare ideală a adevăratei unități, prin cauza care dovedește neputința intelectuală sau logică a haosului care vrea să se impună. Conținînd totul în unitatea Puterii nelimitate absolute, Dumnezeu trebuie, de asemenea, să conțină totul în unitatea ideii universale. Dumnezeu cel puternic trebuie să fie și Dumnezeu cel adevărat, suprema Rațiune. El trebuie să opună haosului nu numai Ființa Sa esențială, ci și un întreg sistem de idei, de rațiuni sau de adevăruri eterne, fiecare – prin legătura sa logică indisolubilă cu celelalte – reprezentînd triumful unității întemeiată pe pluralitatea dezorganizată, pe infinitul negativ. Pornirea haotică, care împinge orice ființă individuală să se afirme în mod exclusiv, ca și cînd ar fi un întreg, e condamnată ca falsă și nepotrivită de sistemul de idei prestabilite, care atribuie fiecăreia un loc determinat în totalitatea absolută, manifestîndu-și astfel, odată cu adevărul dumnezeiesc, dreptatea și nepărtinirea.

Însă perfecțiunii divine nu-i este de ajuns triumful rațiunii și al adevărului. De vreme ce infinitul negativ sau haosul e un principiu esențial *irațional*, manifestarea logică și ideală a falsității sale nu e mijlocul potrivit pentru a-l transforma interior. Adevărul

s-a manifestat, s-a făcut lumină, dar întunericul rămîne ceea ce este : *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehendunt*.¹ Adevărul e dedublare și separare, e o unitate relativă, căci susține existența contrariului ca atare, deosebindu-se de el. Dumnezeu are nevoie de unitatea absolută. El are nevoie să cuprindă în unitate chiar principiul contrar, dovedindu-se superior acestuia, nu numai prin adevăr și dreptate, ci și prin bunătate. Perfecțiunea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste nu numai *împotriva* haosului, ci mai ales *pentru* el, dîndu-i mai mult decît merită, făcîndu-l să participe la plenitudinea existenței absolute, dovedindu-i, printr-o experiență interioară și vie și nu numai prin rațiunea obiectivă, superioritatea totalității divine asupra pluralității goale a infinitului negativ. La fiecare manifestare plină de revoltă a haosului, Divinitatea trebuie să poată să-i opună nu numai *forța* ce înlătură actul contrar, nu numai argumentul sau *ideea* ce-l exclude din ființa adevărată, ci și *grația* ce-l impregnează, îl transformă și-l readuce în mod liber la unitate. Această triplă unificare a întregului, această triplă reacție triumfătoare a principiului divin împotriva haosului *posibil* e veșnica manifestare interioară a substanței absolute a lui Dumnezeu sau a Înțelepciunii esențiale care – se știe – e întregul în unitate. Forța, adevărul și grația ; sau puterea, dreptatea și bunătatea ; sau realitatea, ideea și viața – toate aceste expresii relative ale totalității absolute sînt definiții obiective ale substanței divine corespunzînd Treimii ipostazelor care o conțin pentru totdeauna. Legătura indisolubilă între cele trei ipostaze ale ființei supreme se manifestă cu precădere în obiectivitatea substanței lor unice, ale cărei trei atribute sau calități principale depind și sînt la fel de necesare Divinității. Dumnezeu n-ar putea răzbi haosul prin bunătatea Sa, dacă nu s-ar deosebi de acesta prin adevăr și dreptate și n-ar putea să se deosebească de el sau să-l alunge de la Sine, dacă nu l-ar conține.

1. Și lumina strălucește în întuneric și întunericul n-a acoperit-o (lat.).

e aceea de a fi totul în diferență. Este pluralitatea nedeterminată și anarhică, haosul sau *τὸ ὄρειπov* grecesc, *die schlechte Unendlichkeit* al germanilor, *tohu-va-bohu* din Biblie. Această antiteză a Ființei divine este dintotdeauna îndepărtată, redusă la starea de pură posibilitate prin faptul însuși, prin actul dintii al existenței divine. Fiindcă substanța absolută și universală aparține de fapt lui Dumnezeu, El este dintotdeauna totul în unitate : Există, și asta e de ajuns pentru ca haosul să nu mai fie. Dar nu e suficient nici lui Dumnezeu, care e nu numai Ființa, ci Ființa desăvârșită. Nu-i de ajuns să susții că Dumnezeu există, trebuie să poți spune și de ce există. A exista dintotdeauna, a aboli haosul și a conține totul în unitate prin actul Atotputerniciei – e un fapt divin ce are o *rațiune*. Dumnezeu nu se poate mulțumi să fie de fapt mai puternic decât haosul, El trebuie să existe și *de drept*. Pentru a avea dreptul să învingă haosul și să-l readucă pentru totdeauna la neant, Dumnezeu trebuie să fie mai *adevărat* decât el. Își manifestă adevărul opunînd haosului nu numai întreaga Sa putere nelimitată, ci și cauza sau ideea acesteia. Trebuie deci să *facă diferență* între totalitatea Sa desăvârșită și pluralitatea haotică și, la fiecare manifestare posibilă a acesteia, să răspundă cu Verbul Său printr-o manifestare ideală a adevăratei unități, prin cauza care dovedește neputința intelectuală sau logică a haosului care vrea să se impună. Conținînd totul în unitatea Puterii nelimitate absolute, Dumnezeu trebuie, de asemenea, să conțină totul în unitatea ideii universale. Dumnezeu cel puternic trebuie să fie și Dumnezeu cel adevărat, suprema Rațiune. El trebuie să opună haosului nu numai Ființa Sa esențială, ci și un întreg sistem de idei, de rațiuni sau de adevăruri eterne, fiecare – prin legătura sa logică indisolubilă cu celelalte – reprezentînd triumful unității întemeiată pe pluralitatea dezorganizată, pe infinitul negativ. Pornirea haotică, care împinge orice ființă individuală să se afirme în mod exclusiv, ca și cînd ar fi un întreg, e condamnată ca falsă și nepotrivită de sistemul de idei prestabilite, care atribuie fiecăreia un loc determinat în totalitatea absolută, manifestîndu-și astfel, odată cu adevărul dumnezeiesc, dreptatea și nepărtinirea.

Însă perfecțiunii divine nu-i este de ajuns triumful rațiunii și al adevărului. De vreme ce infinitul negativ sau haosul e un principiu esențial *irațional*, manifestarea logică și ideală a falsității sale nu e mijlocul potrivit pentru a-l transforma interior. Adevărul

s-a manifestat, s-a făcut lumină, dar întunericul rămîne ceea ce este : *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*.¹ Adevărul e dedublare și separare, e o unitate relativă, căci susține existența contrariului ca atare, deosebindu-se de el. Dumnezeu are nevoie de unitatea absolută. El are nevoie să cuprindă în unitate chiar principiul contrar, dovedindu-se superior acestuia, nu numai prin adevăr și dreptate, ci și prin bunătate. Perfecțiunea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste nu numai *împotriva* haosului, ci mai ales *pentru* el, dîndu-i mai mult decît merită, făcîndu-l să participe la plenitudinea existenței absolute, dovedindu-i, printr-o experiență interioară și vie și nu numai prin rațiunea obiectivă, superioritatea totalității divine asupra pluralității goale a infinitului negativ. La fiecare manifestare plină de revoltă a haosului, Divinitatea trebuie să poată să-i opună nu numai *forța* ce înlătură actul contrar, nu numai argumentul sau *ideea* ce-l exclude din ființa adevărată, ci și *grația* ce-l impregnează, îl transformă și-l readuce în mod liber la unitate. Această triplă unificare a întregului, această triplă reacție triumfătoare a principiului divin împotriva haosului *posibil* e veșnica manifestare interioară a substanței absolute a lui Dumnezeu sau a Înțelepciunii esențiale care – se știe – e întregul în unitate. Forța, adevărul și grația ; sau puterea, dreptatea și bunătatea ; sau realitatea, ideea și viața – toate aceste expresii relative ale totalității absolute sînt definiții obiective ale substanței divine corespunzînd Treimii ipostazelor care o conțin pentru totdeauna. Legătura indisolubilă între cele trei ipostaze ale ființei supreme se manifestă cu precădere în obiectivitatea substanței lor unice, ale cărei trei atribute sau calități principale depind și sînt la fel de necesare Divinității. Dumnezeu n-ar putea răzbi haosul prin bunătatea Sa, dacă nu s-ar deosebi de acesta prin adevăr și dreptate și n-ar putea să se deosebească de el sau să-l alunge de la Sine, dacă nu l-ar conține.

1. Și lumina strălucește în întuneric și întunericul n-a acoperit-o (lat.).

CAPITOLUL IV

SUFLETUL LUMII – PRINCIPIUL CREAȚIEI, AL SPAȚIULUI, TIMPULUI ȘI CAUZALITĂȚII MECANICE

Acum sîntem în măsură să înțelegem la ce se referă jocul veșnicei Înțelepciuni despre care e vorba în Sfînta Scriptură. Înțelepciunea „se veselește” invocînd în fața Domnului nenumăratele posibilități ale tuturor existențelor extra-divine, absorbindu-le în puterea sa nelimitată, în adevărul absolut și în nesfîrșita bunătate. În jocul Înțelepciunii esențiale, Dumnezeu unul și întreit, supunînd forța haosului, luminînd întunericul și răzbind abisul, se simte lăuntric și-și dovedește Sîși că e mai puternic, mai adevărat și mai bun decît orice ființă posibilă din afara Ființei Sale. Prin jocul Înțelepciunii s-a dovedit că tot ceea ce e benefic îi aparține de fapt și de drept, că posedă dintotdeauna în Sine o comoară infinită, alcătuită din toate forțele reale, din toate ideile adevărate, din toate harurile și toate grațiile.

Referitor la primele două calități esențiale ale Divinității, Dumnezeu ar putea să se limiteze la manifestarea Sa immanentă¹, la jocul etern al Înțelepciunii Sale ; atotputernic, drept și adevărat, El s-ar putea mulțumi cu izbînda în sine asupra existenței dezorganizate în certitudinea interioară a superiorității Sale absolute. Dar nu e de ajuns grației și bunătății Sale. În această a treia calitate, Înțelepciunea divină nu poate fi redusă la un obiect strict ideal, nu se poate mulțumi cu o înfăptuire posibilă, cu un simplu joc. Dacă în puterea și adevărul Său, *Dumnezeu e întregul*, trebuie ca și *întregul să fie Dumnezeu*, să existe în afara Lui o altă natură care să devină, treptat, ceea ce El este dintotdeauna – întregul absolut. Pentru a rîvni la totalitatea divină, pentru a stabili cu Dumnezeu un raport liber și reciproc, această natură trebuie să fie separată de Dumnezeu și, în același timp, contopită cu El ; separată

1. Imanentă în raport cu Dumnezeu și transcendentă în raport cu noi.

prin baza sa reală care este Pământul și contopită prin culmea ideală care e Omul. Mai ales pe pământ și pentru om, veșnica Înțelepciune își dezvăluie jocul în fața viitorului Dumnezeu : *mesakheqeth bethebél artso, veshahashouhai eth bené Adam*.

Se știe că posibilitatea existenței dezorganizate, veșnic conștinută în Dumnezeu, e definitiv înlăturată prin puterea Sa, condamnată prin adevărul Său, absorbită în grația Sa. Dumnezeu iubește haosul în neantul său și vrea ca acesta să existe, căci poate readuce la unitate existența revoltată, poate să umple cu viață rodnică vidul nesfârșit. Așadar, Dumnezeu dă haosului libertate, silindu-Se să nu reacționeze împotriva acestuia prin puterea Sa nelimitată, în prima manifestare a Ființei divine, în elementul Tatălui, făcînd ca prin asta lumea să iasă din neant.

N-am putea admite în afara lui Dumnezeu o existență în sine, reală și benefică, fără să negăm însăși ideea de Divinitate. Extra-divinul nu poate fi altceva decît divinul *schimbat sau răsturnat*. E ceea ce vedem în formele specifice ale existenței finite care desparte lumea noastră de Dumnezeu. Într-adevăr, lumea e constituită în afara lui Dumnezeu prin categoriile de timp, spațiu și cauzalitate mecanică. Însă aceste trei condiții nu reprezintă nimic real și pozitiv, nu sînt decît negarea și schimbarea existenței divine în categoriile ei principale.

S-a făcut distincție în ființa lui Dumnezeu între 1) *obiectivitatea Sa absolută*, reprezentată prin substanța sau esența Sa, care este întregul într-o unitate indivizibilă ; 2) *subiectivitatea Sa absolută* sau existența Sa interioară, reprezentată în totalitatea ei de trei ipostaze indisolubile care se condiționează și se completează între ele ; în sfîrșit, 3) *relativitatea Sa liberă* sau raportul Său cu tot ceea ce nu este El Însuși – reprezentată mai întîi prin jocul Înțelepciunii divine, apoi prin creație (și – după cum vom vedea mai încolo – prin încarnare). Caracterul general al Ființei divine în cele trei categorii sau sub cele trei aspecte este *autonomia* sau *autocrația* sa perfectă, absența oricărei determinări exterioare. Dumnezeu e autonom în substanța Sa obiectivă pentru că întregul, fiind cuprins în Sine, aceasta nu poate fi determinată prin nimic ; El e autonom în existența Sa subiectivă, pentru că aceasta e totală în cele trei stări veșnice, în cele trei ipostaze care cuprind totalitatea ființei ; în sfîrșit, El e autonom în raport cu ceea ce nu este El, căci acest *altul* nu poate exista decît prin liberul act al voinței divine. Astfel,

cele trei categorii pe care tocmai le-am indicat nu sînt decît forme și expresii diferite ale autonomiei divine. De aceea în lumea noastră, care nu e decît imaginea răsturnată a Divinității, există cele trei forme corespunzătoare ale *eteronomiei* sale : spațiul, timpul și cauzalitatea mecanică. Dacă expresia obiectivă și esențială a autocrației divine e aceea a *întregului în unitate, omnia simul in uno*, obiectivitatea eteronomă a spațiului, dimpotrivă, constă în aceea că fiecare parte a lumii extra-divine e separată de toate celelalte ; este existența părții în afara întregului și a întregului în afara părții – e totalitatea răsturnată. Astfel, lumea noastră, alcătuită din părți spațiate, reprezintă *obiectivitatea* divină răsturnată. La fel, dacă autonomia subiectivă a existenței divine își găsește expresia în legătura intimă și indisolubilă a celor trei termeni ai acestei existențe care se completează fără să urmeze unul altuia, forma eteronomă temporală ne oferă, dimpotrivă, succesiunea nedeterminată a momentelor între care se desfășoară existența. Pentru a se bucura de prezent, fiecare din aceste momente trebuie să le excludă pe toate celelalte, iar acestea, în loc să se completeze, se exclud și se substituie reciproc, fără a ajunge vreodată la totalitatea existenței. În sfîrșit, așa cum libertatea creatoare a lui Dumnezeu este expresia definitivă a autonomiei Sale, eteronomia lumii extra-divine se manifestă complet în cauzalitatea mecanică, potrivit căreia acțiunea exterioară a unei ființe date nu e niciodată efectul imediat al gestului său interior, ci trebuie să fie determinată printr-o înlănțuire de cauze sau de condiții materiale independente de agent.

Principiul abstract al spațiului e acela că două obiecte, două părți ale întregului, nu pot ocupa în același timp un singur și același loc și că, la fel, un singur obiect, o singură parte a întregului nu se poate afla simultan în două locuri diferite. E legea împărțirii sau a excluderii obiective între părțile întregului. – Principiul abstract al timpului constă în aceea că două stări interioare ale unei ființe (stări ale conștiinței, potrivit terminologiei moderne) nu pot coincide într-un singur moment prezent și că, la fel, o singură stare a conștiinței nu poate fi aceeași în două momente diferite ; e legea veșnicei separări a stărilor interioare propriie oricărei ființe. În sfîrșit, potrivit principiului abstract al cauzalității mecanice, nici un act sau fenomen nu se produce spontan sau de la sine, ci e determinat de un alt act sau fenomen care, la rîndul lui, nu e decît efectul unui al treilea, ș.a.m.d. ; este legea raportului exterior și

ocazional dintre fenomene. E de la sine înțeles că aceste trei principii sau legi nu sînt decît expresia unui *efort* general menit împărțirii și disocierii ansamblului universului, lipsirii acestuia de orice legătură interioară și de legătura strînsă dintre părți. Acest efort sau tendință e chiar esența naturii extra-divine sau a haosului. Efortul presupune *voința*, iar voința presupune existența persoanei psihice, a *sufletului*. Așa cum lumea pe care sufletul se silește s-o creeze – întregul fragmentat, împărțit, nedefinindu-se decît printr-o legătură exterioară – cum această lume e opusul sau contrariul întregului divin, tot așa *sufletul lumii* e opusul sau antiteza Înțelepciunii lui Dumnezeu. Sufletul lumii e o făptură, prima din toate făpturile, *materia prima* și adevăratul *substratum* al lumii noastre create. În realitate, pentru că nimic nu poate trăi cu adevărat și obiectiv în afara lui Dumnezeu, lumea extra-divină nu poate fi, cum am spus-o deja, decît lumea divină transformată și răsturnată în mod subiectiv : nu e decît o imagine falsă sau o reprezentare iluzorie a totalității divine. Dar, în această viață iluzorie, trebuie să existe cineva care să-și însușească un punct de vedere fals și să creeze în sine imaginea sirîmbă a adevărului. Neputînd fi nici Dumnezeu, nici Înțelepciunea sa divină, trebuie să admitem, ca principiu al creației propriu-zise, o ființă diferită, un suflet al lumii. Ca făptură, el nu există pururea în sine, ci în Dumnezeu în starea de virtualitate, ca bază latentă a Înțelepciunii dintotdeauna. Această viitoare Stăpînă posibilă a lumii extra-divine corespunde, la modul ideal, Tatălui pururea prezent al Divinității.

În calitatea lui de pură virtualitate, nedeterminată, sufletul lumii are un dublu și variabil caracter (ἡ ὁρίστος δύναμις) : poate rîvni să existe pentru sine, în afara lui Dumnezeu, poate să se situeze în latura falsă a existenței haotice și dezorganizate, dar, de asemenea, poate să piară în fața lui Dumnezeu, să se alăture în mod liber Cuvîntului divin, să readucă întreaga făptură la unitatea desăvîrșită și să se identifice cu Înțelepciunea dintotdeauna. Ca să reușească, sufletul lumii trebuie mai întîi să existe în mod separat față de Dumnezeu. Tatăl etern l-a creat abținîndu-se de la manifestarea puterii Sale nelimitate care ar fi îngropat pentru totdeauna dorința oarbă a existenței haotice. Această dorință, transformată în act, i-a dat sufletului posibilitatea dorinței opuse ; astfel, sufletului ca atare i-a fost dată o viață independentă, dezorganizată în prezentul imediat, dar pasibilă să se schimbe în contrariu. După ce-a

creat haosul, după ce i-a conferit o realitate relativă (pentru el), sufletul vădește dorința de a se elibera de această viață lipsită de armonie care se manifestă fără rost într-un abis întunecat. Asaltat în toate direcțiile de forțele oarbe ce-și dispută viața lui exclusivă ; secționat, ciopîrțit și împrăștiat într-o mulțime de atomi, sufletul lumii vădește dorința vagă dar profundă a unității prin care atrage acțiunea Cuvîntului (divinul activ sau în manifestarea sa) care i se dezvăluie, pentru început, în ideea generală, nedeterminată a universului, a lumii unice și indivizibile. Această unitate ideală ce se realizează pe fondul cuprinderii dezorganizate ia forma spațiului nedefinit sau a imensității. Întregul reprodus, reprezentat sau imaginat de suflet în starea lui de împărțire haotică rămîne tot întreg, nu-și pierde complet unitatea ; cum părțile sale nu se completează, ci se întregesc într-o totalitate pozitivă și vie, ele sînt menite totuși, excluzîndu-se reciproc, să stea laolaltă, să coexiste în unitatea formală a spațiului nedefinit – imagine de-a dreptul exterioară și goală a totalității obiective și esențiale a lui Dumnezeu. Imensitatea exterioară nu-i suficientă sufletului care vrea să simtă totalitatea interioară a existenței subiective. Pentru sufletul nearmonios, această totalitate, pururi biruitoare în Sfînta Treime, e înlăturată de succesiunea nedeterminată de momente exclusive și nepăsătoare care poartă numele de timp. Acest infinit fals, care înlănțuie sufletul, îl determină să caute adevărul ; la această dorință, Cuvîntul divin vine cu sugestia unei idei noi. Prin acțiunea sa asupra sufletului, Sfînta Treime se reflectă în vîlmășagul duratei nedefinite sub forma celor trei timpi. Vrînd să obțină pentru sine prezentul total, sufletul e silit să-și completeze fiecare clipă a vieții sale prin amintirea, mai mult sau mai puțin ștearsă, a unui trecut fără început și prin așteptarea, mai mult sau mai puțin vagă, a unui viitor fără sfîrșit.

Baza profundă și imuabilă a acestui raport schimbător o constituie cele trei stadii principale ale sufletului, cele trei ipostaze ale sale față de Divinitate, stabilite sub forma celor trei timpi. Starea absorbției sale primitive în unitatea Tatălui veșnic, viețuirea perpetuă în El ca simplă posibilitate este de-acum încolo definită ca *trecut* al sufletului ; starea separării de Dumnezeu prin forța oarbă a dorinței confuze constituie prezentul său ; iar reîntoarcerea la Dumnezeu, reunirea cu El, devine obiectul aspirațiilor și eforturilor sale – viitorul său ideal.

După cum deasupra separării haotice a părților componente, Cuvîntul divin stabilește pentru suflet unitatea materială a spațiului ; după cum pe fondul succesiunii haotice de momente, El creează treimea ideală a timpilor, tot așa, pe baza cauzalității mecanice, El dovedește coeziunea concretă a întregului prin legea atracției universale care leagă printr-o forță interioară toate părțile separate ale realității haotice, ca să facă din ele un singur corp compact și solid, prima materializare a sufletului lumii, prima bază de acțiune pentru sfînta Înțelepciune.

Astfel, prin efortul orb și haotic care impune sufletului o existență *separată* în părțile ei, în mod exclusiv *succesivă* în momentele ei și în *mod mecanic* determinată în fenomenele sale ; prin dorința contrară a sufletului aspirînd la unitate și totalitate ; prin acțiunea Cuvîntului divin ce răspunde acestei dorințe, prin acțiunea conjugată a celor trei agenți, lumea inferioară sau extra-divină capătă realitate relativă sau, potrivit expresiei biblice, bazele pămîntești au fost puse. Dar, în ideea creației, Biblia, ca și rațiunea teosofică, nu separă lumea inferioară de cea superioară, pămîntul de cer.

În realitate, am văzut în ce fel veșnica Înțelepciune invoca posibilitățile vieții iraționale și haotice ca să le opună manifestările corespunzătoare ale puterii, adevărului și bunătății absolute. Aceste reacții divine, ce nu constituie decît un mijloc al vieții imanente a Domnului, se fixează și devin existențe reale cînd posibilitățile antidivine care le provoacă încetează de a mai fi doar posibilități. Astfel, creării lumii inferioare sau haotice îi corespunde crearea lumii superioare sau cerești. *Bereshith bara Elohim eth hashammaim v'eth haaréts.*

CAPITOLUL V
LUMEA SUPERIOARĂ.
LIBERTATEA SPIRITELOR PURE

Bereshith – ἐν ἀρχῇ sau, mai bine, ἐν κεφαλαίῳ¹ – *in principio, seu potius in capitulo*².

Numai dacă nu cunoaștem limba ebraică sau spiritul Vechiului Orient putem crede că în aceste cuvinte cu care începe *Facerea* nu se află decît un adverb nedefinit, ca termenii noștri moderni : la început, etc. Cînd evreul din vechime folosea un substantiv, se gîdea la o ființă sau la un obiect real desemnat prin substantiv. Or, e mai mult ca sigur că termenul ebraic *reshith*, tradus prin ἀρχή, *principium*, e un substantiv de genul feminin. Masculinul e *rosh*, *caput*, *conducător*. Într-un sens special, termenul din urmă e folosit în teologia evreiască pentru a-l desemna pe Dumnezeu – supremul conducător absolut a tot ceea ce există. Dar ce să însemne, din acest punct de vedere, *reshith*, femininul de la *rosh* ? Ca să răspundem la întrebare nu-i nevoie să facem apel la închipuirile cabalistice. Biblia ne oferă o soluție decisivă. În capitolul VIII din *Pildele* lui Solomon pe care le-am citat deja, *despre adevărata Înțelepciune*, *khocma*, ni se spune : *jahveh qanani RESHITH darco* – *Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui*. Adevărata Înțelepciune este *reshith*, principiul feminin al oricărei ființe, așa cum Iahve – Elohim, Dumnezeu unic în Sfînta Treime, este *rosh*, principiul sau conducătorul activ. Or, potrivit *Facerii*, Dumnezeu a creat cerul și pămîntul *la început*, în adevărata Înțelepciune. Înseamnă că această Înțelepciune divină reprezintă nu numai uni-totalitatea adevărată și reală a ființei absolute sau substanța lui Dumnezeu, dar conține în sine și puterea unificatoare a ființei separată de lume. Unitatea întregului fiind desăvîrșită în

1. Astfel a fost tradus termenul „bereshith” (după Origen) de către Acvila, celebrul doctor al Bisericii, căruia Talmudul îi aplică cuvintele psalmistului : „Ești mai frumos decît fiii oamenilor.”

2. La început sau mai degrabă la capăt.

Dumnezeu, ea e și unitatea divină și aceea a vieții extra-divine. E adevărata rațiune de a fi și scopul creației – principiul în care Dumnezeu a creat cerul și pământul. Dacă adevărata Înțelepciune e în Dumnezeu dintotdeauna, ea se realizează efectiv în cadrul lumii, întrupându-se pe rând, într-o unitate desăvârșită. La început este *reshith* – ideea fertilă a unității absolute, singura putere care trebuie să unifice totul ; la sfârșit, este *Malkhuth* (Βασιλεία, Regnum) – Împărăția Domnului, unitate desăvârșită a Creatorului cu creația. Ea nu e sufletul lumii, sufletul lumii nu este decît vehicolul, mediul și substratul realizării sale. Se apropie de sufletul lumii prin acțiunea Cuvîntului, ajungînd la o identificare completă și reală. Sufletul lumii, considerat în sine, e făptura nedeterminată a creației, la fel de accesibilă principiului negativ al haosului, cît și Cuvîntului divin (*Khocma*, Σοφία). Înțelepciunea divină nu e sufletul, ci îngerul păzitor al lumii ce acoperă cu aripile sale toate făpturile, pentru a le înălța puțin cîte puțin pînă la adevărata ființă, precum pasărea își clocește puii. E substanța Sfîntului Duh, purtată peste apele întunecoase ale lumii create. *Ve rouakh* (feminin) *Elohim merakhé – pheth hal pené hammaim*. Mai încolo, citim în cartea sfîntă : *Bereshith bora Elohim eth hashammaim v'eth haaréts*. Nu-i nevoie să ne adîncim în cercetări ca să aflăm cum trebuie înțeles aici ultimul termen, *haaréts – Pămînt*. Scriitorul inspirat ne explică imediat : *vehhaaréts*, spune el, *haiethah, tohu va bohu* – Și Pămîntul era haos. Dar, dacă prin Pămînt, în cartea biblică, trebuie să înțelegem haosul, universul inferior sau extra-divin în starea haotică, e limpede că termenul *ha shammaim*, cerul, pe care textul sfînt îl pune în raport cu pămîntul ca pol opus al creației, e semnul universului superior sau al lumii invizibile a *reațiilor divine*, stabile sau realizate în mod diferit, ca o contrapondere la existența haotică.

Nu degeaba lumea invizibilă e denumită în ebraică (ca și în slava veche) printr-un cuvînt la *dual* (în limbile occidentale e redat prin plural). Dualul corespunde separării principale a lumii divine.

Se știe că eficienta cauză a creației (ἀρχή τῆς γενήσεως) e actul de voință prin care Dumnezeu se abține să distrugă prin puterea Sa nelimitată realitatea posibilă a haosului sau să reacționeze împotriva acestei posibilități prin puterea specială a primei Sale ipostaze, mulțumindu-Se să reacționeze numai prin celelalte două – prin dreptate și bunătate, adevăr și grație divină.

Pentru că cea dintâi ipostază din Sfînta Treime, Tatăl veşnic, s-a abţinut să reacţioneze împotriva haosului, posibil în calitatea Sa deosebită (distrugîndu-l prin Atotputernicia Sa), iar asta a fost prima condiţie sau cauza eficientă a creaţiei (motiv pentru care Dumnezeu Tatăl este prin excelenţă Creatorul lumii) – rezultă că, pentru a constitui sfera reacţiilor divine împotriva haosului, nu există decît manifestările specifice ale celorlalte două ipostaze, ceea ce determină principala dualitate în universul vizibil. Există : 1) un sistem de reacţii creatoare (imEDIATE) ale Cuvîntului care formează lumea ideală propriu-zisă, sfera inteligenţelor pure, a ideilor obiective, a gîndirii divine ipostaziate ; 2) un sistem de reacţii ale Duhului Sfînt, concrete, subiective şi vii, formînd lumea spirituală, sfera spiritelor pure sau a îngerilor.

Numai în sfera creatoare a Cuvîntului şi a Duhului Sfînt, substanţa divină, adevărata Înţelepciune, apare în calitatea ei de fiinţă luminoasă şi celestă, separată de întunericul materiei de pe pămînt. Sfera Tatălui e lumina *absolută*, lumina în sine, neavînd nici o legătură cu întunericul. Fiul sau Cuvîntul e ca lumina manifestată, e raza albă luminînd obiectele exterioare, dar fără să le pătrundă, ci fiind reflectată de suprafaţa lor. În sfîrşit, Duhul Sfînt e raza care, refractată de mediul extra-divin, se descompune şi creează, deasupra acestuia, spectrul ceresc al celor şapte spirite primordiale, asemeni culorilor curcubeului.

Inteligenţele pure care formează lumea *ideilor* sînt fiinţe cu totul contemplative, impasibile şi imuabile. Stele pe firmamentul lumii invizibile, ele sînt mai presus de orice dorinţă, de orice voinţă, deci şi de orice libertate. Spiritele pure sau îngerii au o existenţă subiectivă completă sau concretă. Pe lîngă contemplaţia intelectuală, ele cunosc stările *afective* şi *volitive*, avînd mişcare şi libertate.

Libertatea spiritelor pure e cu totul diferită de aceea pe care o cunoaştem din proprie experienţă. Nefiind constrînşi de limitele materiei, ale spaţiului şi timpului, înzestraţi cu existenţă obiectivă şi faţă de orice mecanism al lumii fizice, îngerii Domnului au puterea de a-şi hotărî întreaga lor viaţă ulterioară numai prin actul *interior* al voinţei lor. Au libertatea de a fi cu Dumnezeu sau împotriva Lui ; dar, fiindcă, prin natura lor (în calitate de făpturi ale Domnului), sînt înzestraţi cu o forţă superioară, acţionează în cunoştinţă de cauză şi cu o eficienţă completă, însă nu mai pot

reveni asupra acțiunilor lor. Ca urmare a perfecțiunii lor și a măreției libertății lor, ei nu se pot manifesta decît într-un singur act decisiv, odată pentru totdeauna. Neîntîlnind o piedică exterioară, prin decizia interioară a voinței se observă imediat consecințele, iar liberul arbitru nu-și mai are rostul. Spiritul pur ce se apropie în mod liber de Dumnezeu intră imediat în posesia Înțelepciunii divine, fiind parte organică și inseparabilă a Divinității ; de-acum încolo, iubirea față de Dumnezeu și libera participare la acțiunea divină sînt chiar natura sa. Pe de altă parte, spiritul ce a ales altfel nu-și mai poate schimba hotărîrea. A acționat în felul acesta știind prea bine ce făcea, așa că are ceea ce merită. A vrut să se separe de Dumnezeu pentru că a simțit aversiune față de El. Neavînd vreun motiv – în Dumnezeu nu poate exista nici măcar umbra unui rău oarecare, pentru a justifica sau explica un sentiment ostil față de El – această ostilitate e simplul act al voinței spirituale, avîndu-și rațiunea în sine, dar neputînd fi modificat ; e chiar natura sau esența îngerului decăzut. Independentă de orice cauză și de orice circumstanță exterioară și temporală în actul său moral, absolut stăpîină pe sine, voința antdivină e veșnică și definitivă. E un hău infinit în care spiritul revoltat este de îndată azvîrlit și de unde se poate propaga în felul său, străbătînd haosul materiei, creațiunea fizică, pînă la marginile lumii divine. Știa prea bine, acționînd împotriva Domnului, că terenul de acțiune nu-i va lipsi ; voința divină a creat din neant sufletul lumii, trezind dorința haotică – bază și materie a oricărei creații. Sufletul lumii e un principiu nedefinit (απειρον καὶ αοριστον), transmișînd tot timpul acest caracter, într-o anumită măsură, la tot ceea ce provine din el. Astfel, va exista un imens spațiu mixt aflat în suspensie între Dumnezeu și adversarul Său, oferindu-i acestuia mijloacele de a-și întreține ura, revolta și de a menține rivalitatea. Viața lui nu va fi imobilă și goală ; va avea o bogată și diversă activitate, însă linia generală și calitatea interioară a tot ceea ce va face sînt dinainte determinate de actul primordial al voinței sale care l-a separat de Dumnezeu. A modifica acest act și a se reîntoarce la Dumnezeu e de-a dreptul imposibil pentru el. Doctrina contrară a lui Origen, condamnată de Biserică, dovedește cum acest spirit atît de elevat și de înzestrat n-avea decît o palidă idee despre esența răului moral, ceea ce, de altfel, a dovedit-o într-o altă împrejurare, cu ajutorul unui procedeu strict material și exterior, pentru a se elibera de pornirile nefaste.

CAPITOLUL VI

**CELE TREI STADII PRINCIPALE ALE
PROCESULUI COSMOGONIC**

În concepția lui Dumnezeu, cerul și pământul, lumea superioară și cea inferioară, au fost create împreună într-un singur principiu care este adevărata Înțelepciune – unitatea absolută a întregului. Unirea cerului cu pământul stabilită în principiu (*reshith*), la începutul operei creatoare, trebuie să fie realizată în fapt prin procesul cosmogonic și istoric ducând la manifestarea desăvârșită a acestei unități în *Împărăția* Domnului (*malkhut*). Unirea astfel realizată presupune o separare prealabilă – separare care se manifestă prin viața haotică de pe Pământ, viață goală și sterilă, cufundată în întuneric (*khoshe*) și în abis (*tehom*). Trebuia umplut acest hău, luminat în întunericul, făcută rodnică matricea sterilă și, prin acțiunea conjugată a celor două lumi, creată o viață pe jumătate terestră, pe jumătate celestă, care să cuprindă în unitatea sa totalitatea fapturii și s-o apropie de Dumnezeu printr-o acțiune liberă și vie, întrupându-se într-o formă creată veșnica Înțelepciune divină.

Procesul cosmic e unificarea treptată a lumii inferioare sau pămîntene, creată la început în stare haotică și discordantă – *tohu va bohu*. După cum se spune în sfînta carte a *Facerii*, în acest proces identificăm două principii sau doi factori pozitivi – unul cu desăvîrșire activ – Dumnezeu prin Cuvîntul și Duhul său – celălalt, cooperînd în parte, prin forța sa, la ordinea și planul divin, creîndu-le, dar nefiînd decît un element pasiv și material. E vorba de crearea plantelor și animalelor : *vaiomer Elohim : tad'she haarets deshe heseb maz'riah zerah etc – et dixit Deus : germinet terra herbam viventem et facientem semen etc.*¹; și mai departe : *vattotse haarets deshe heseb maz'riah zerah leminihu etc. – și PRODUXIT terra herbam viventem et facientem semen juxta*

1. Și a zis Dumnezeu : „Să dea pământul din sine verdeață : iarbă, cu sămînță într-însa.” (*Facerea*, I, 11.)

*genus suum*¹. Iar mai încolo : *vaiomer Elohim : totsehaarets nephesh chaiah leminah* etc. – *Dixit quoque Deus : PRODUCAT TERRA animam viventem in genere suo*². E lesne de înțeles că Dumnezeu n-a creat imediat diferitele manifestări ale vieții fizice ; El n-a făcut altceva decît să determine, să dirijeze și să ordoneze forța productivă a agentului numit *pămînt*, adică natura terestră, materia primă, sufletul lumii inferioare. Acest suflet e în sine forță nedeterminată și dezorganizată, dar capabilă să aspire la unitatea divină, rîvnind să se unească pe sine cu cerul. În această dorință acționează Cuvîntul și Duhul Sfînt, insuflînd sufletului neștiutor formele tot mai desăvîrșite ale unirii cerescului cu pămîntul, pentru a le înfăptui în mijlocul lumii inferioare. După cum sufletul acestei lumi e în sine o dualitate nedefinită (ὁρίστος δύας), el e deschis și acțiunii principiului antidivin care, neputînd stăvili adevărata Înțelepciune, stăruie asupra antilipului inferior, sufletul lumii, pentru a-l sili să rămînă în haos și vrajbă și, în loc să realizeze în forme armonioase și înălțătoare unirea cerului cu pămîntul, îl silește să dea naștere la monștri fantastici. Astfel, procesul cosmic fiind, pe de o parte, întîlnirea aducătoare de pace, contopirea celor doi agenți – ceresc și terestru – este, pe de altă parte, lupta pe viață și pe moarte între Cuvîntul divin și principiul demonic, pentru stăpînirea sufletului lumii. Înseamnă că opera creației, ca dublu proces complex, nu poate fi înfăptuită în grabă, ci treptat.

În Biblie se spune clar că nu e vorba de opera *imediată* a lui Dumnezeu. Cuvintele sfînte sînt confirmate din plin de fapte. Dacă această creație a lumii noastre fizice ar fi emanația directă a lui Dumnezeu, ar fi o operă cu desăvîrșire *perfectă*, o creație liniștită și armonioasă, nu numai în ansamblu, ci și în părțile sale.

În realitate însă, nu se confirmă ipoteza. Doar din punctul său de vedere care cuprinde totul (*kol asher hosah*) dintr-o singură privire – *sub specie aeternitatis* – Dumnezeu poate considera creația desăvîrșită – *tob meod, valde bona*. Diferitele părți ale operei socotite în sine nu merită deloc sau merită doar o recunoaștere relativă din partea Domnului. Ca în cazul întregii Biblii, se acceptă experiența umană și adevărul științific. Dacă privim lumea terestră în stadiul ei actual și mai ales în istoria ei geologică și paleontolo-

1. Și pămîntul a dat din sine verdeață : iarbă, care face sămînță, după felul și asemănarea ei. (*Facerea*, I, 12.)

2. Apoi a zis Dumnezeu : „Să scoată Pămîntul ființe vii, după felul lor.” (*Facerea*, I, 24.)

gică, foarte bine documentată în zilele noastre, putem schița tabloul unui proces laborios, determinat de principii eterogene care, numai cu timpul și prin mari eforturi, ajung la o unitate stabilă și armonioasă. Nici vorbă de o operă perfectă și provenind dintr-un *artifex* divin. Istoria noastră cosmică e o zămislire lentă și dureroasă. Întrezărim în ea semnele clare ale unei lupte interioare, ale tulburărilor și convulsiilor violente, ale tatonărilor oarbe, ale proiectelor neterminate de creații imperfecte, ale nașterilor monstruoase și eșecurilor. Toți acești monștri antediluvieni, *megateri*, *plesiozauri*, *ih-tiozauri* etc. pot fi oare creații desăvârșite ale Domnului ? Dacă fiecare specie a acestor monstruoase creaturi era *tob meod* (*valde bona*), de ce au dispărut definitiv de pe pământ, făcând loc apariției unor forme mai izbutite, mai armonioase și mai echilibrate ?

Creația e un proces gradat și laborios ; e, deopotrivă, adevăr biblic și filosofic, dar și fapt al științei naturale. Admițînd imperfecția, procesul presupune un progres determinat, constînd într-o unificare tot mai profundă și completă a elementelor materiei cu forțele anarhice, în transformarea *haosului* în *cosmos*, într-un corp viu slujind încarnării Înțelepciunii divine. Fără a intra în detalii cosmogonice, voi semnală numai cele trei stadii principale și concrete ale acestui proces unificator. Am pomenit deja de primul dintre ele, determinat de *gravitația universală*, care face dintr-o lume inferioară o masă relativ compactă, creînd corpul material al universului. Este *unitatea mecanică* a întregului. Fiînd exterioare una alteia, părțile universului sînt legate între ele printr-un lanț indisolubil – forța de atracție. Degeaba s-a încercat izolarea lor, au fost atrase una către cealaltă – manifestare primordială a *altruismului* cosmic. Sufletul lumii a cunoscut cea dintîi realizare ca unitate universală, celebrînd prima unire cu Înțelepciunea divină. Impulsionat de Cuvîntul creator, aspiră la o unitate perfectă ; în această aspirație se eliberează de masa ponderabilă, transformîndu-și puterea într-o nouă materie mai pură și rarefiată numită *eter*. Cuvîntul pune stăpînire pe această materie idealizată ca pe propriul vehicul al acțiunii sale formatoare ; lansează fluide imponderabile în toate părțile universului ; înfășoară fiecare bucată din organismul cosmic într-o rețea eterată ; accentuează diferențele relative ale acestor părți, punîndu-le în raporturi stabilite și creînd astfel o a doua unitate cosmică desăvârșită și ideală – *unitatea dinamică* realizată cu ajutorul luminii, al electricității și al celorlalte imponderabile care nu sînt decît modificări sau transformări ale unuia și

aceluiși agent. Caracterul acestui agent e altruismul desăvârșit, expansiunea nelimitată, actul perpetuu de dăruire. Oricît de perfectă ar fi unitatea dinamică a lumii, ea nu face decît să cuprindă masa materiei în toate părțile sale, dar nu pune stăpînire pe ele din interior, nici nu pătrunde pînă în adîncul ființei lor, nici nu le transformă. Sufletul lumii, *pămîntul*, conține în eterul luminos imaginea ideală a echivalentului ceresc, dar fără să se contopească în realitate cu el. Însă aspiră mereu la aceasta, nemulțumindu-se cu simpla contemplare a cerului și a astrelor strălucitoare, cu scufundarea în fluidele eterate ; el absoarbe *lumina*, o transformă în *foc vital* și, rod al noii uniri, creează din măruntaiele sale orice *ființă vie* aparținînd celor două regnuri, al plantelor și animalelor. Noua unitate – *unitatea organică*, avînd drept bază și mediu materia anorganică și fluidele eterate – este cu atît mai desăvârșită, cu cît formează un corp complex printr-un suflet mai activ și universal. Prin intermediul plantelor, viața se manifestă obiectiv în formele ei organice și e *simțită* de către animale în mișcările și urmările ei subiective ; în sfîrșit, omul o *înțelege* în principiul ei absolut.

Pămîntul, care la origine era pustiu, întunecat și inform, pentru ca, după aceea, să fie treptat cuprins de lumină și să aibă forme variate, pămîntul care, doar în cea de-a treia perioadă cosmogonică și-a simțit nedeslușit și dovedit confuz, ca în vis, puterea creatoare în formele vieții vegetale – cea dintîi contopire a țărînei cu frumusețea din cer – pămîntul care, în lumea plantelor, iese din matcă la atingerea cerească, după care se rupe de sine în mișcarea liberă a patrupedelor și se ridică în aer în zborul păsărilor – pămîntul, după ce și-a împrăștiat sămînța vie în numeroasele specii de plante și animale, reintră în matcă și ia forma prin care-l întîlnește pe Domnul față în față, primind suflul vieții spirituale. Pămîntul *cunoaște* cerul și e *cunoscut* de el. Cei doi termeni ai creației, divinul și extra-divinul, superiorul și inferiorul, devin în realitate unul, se contopesc și se bucură de această contopire. Nu există cunoaștere adevărată, decît printr-o contopire reală, cunoașterea desăvârșită trebuind să fie *realizată* iar contopirea reală să fie *idealizată* pentru a deveni perfectă. Adevărata unire, contopirea celor două sexe, e numită în Biblie *cunoaștere*. Adevărata Înțelepciune, unitate a întregului și unitate a contrariilor, unitate liberă și reciprocă, a aflat ființa în care și prin care poate să se realizeze în întregime. A aflat-o și se bucură. *Desfătarea mea*, adevărata mea desfătare e în *fiii Omului*.

CAPITOLUL VII

TRIPLA ÎNCARNARE A ÎNȚELEPCIUNII DIVINE

Et formavit Futurus Deorum hominem – pulvis (sic) ex homo¹
(*vajitser Jahveh Elohim eth haadam haphar min haadamah*).

Dacă pământul este, în general, sufletul lumii inferioare, țărîna e semnul degradării sau al distrugerii lui cînd a încetat să mai fie cuprins de exaltare, în dorința oarbă a unei vieți haotice ; cînd, respingînd toate principiile demonice și renunțînd în cea mai deplină umilință la orice rezistență și luptă împotriva Cuvîntului divin, este în stare să înțeleagă adevărul, să se contopească și să întemeieze Împărăția lui Dumnezeu. Această stare de umilință, această predispoziție absolută a Naturii terestre e rezultatul obiectiv al creației Omului (*humus – humilis – homo*²) ; sufletul senzitiv al lumii fizice devine sufletul rațional al omenirii. Contopindu-se lăuntric cu divinul, contemplînd lumina, el poate cuprinde într-o unitate ideală (prin conștiință și rațiune) tot ceea ce există. Ființă universală în gîndire și putere rațională (imagine a lui Dumnezeu), omul trebuie efectiv să fie asemenea Domnului, contopindu-se, în mod activ, cu întregul creației. Copil al pămîntului prin viața inferioară care i s-a dat, el trebuie să i-o înapoieze transformată în lumină și în duh viu. Dacă prin el – prin rațiunea lui – pămîntul s-a înălțat la cer, tot prin el – prin acțiunea lui – cerul trebuie să coboare și să cuprindă pămîntul ; prin el, întreaga lume extra-divină trebuie să devină un singur trup însuflețit – întrupare deplină a Întelegciunii divine.

Doar în ființa omului făptura se unește cu Domnul în chip desăvîrșit, adică liber și reciproc, pentru că, datorită dublei sale naturi, numai omul poate să-și păstreze libertatea și să fie în

1. Și a făcut Dumnezeu pe om din țărîna pămîntului. (lat.)

2. Humă – umil – om. (lat.)

continuare adaosul moral al lui Dumnezeu, contopindu-se din ce în ce mai mult cu El printr-o serie de eforturi conștiente și de acțiuni deliberate. Există o dialectică remarcabilă în legea vitală a celor două lumi. Desăvârșirea supraomenească a libertății la un spirit pur, absența oricărei limite exterioare, face ca această libertate, manifestându-se complet, să se concretizeze într-un singur act ; ființa spirituală își pierde libertatea pentru că a avut prea multă. Dimpotrivă, piedicile și obstacolele pe care mediul exterior al lumii naturale le opune realizării actelor noastre interioare, caracterul limitat și condiționat al libertății umane, îl fac pe om mai liber decât îngerii, îi dau posibilitatea păstrării și exercitării în continuare a liberului arbitru și puțința de a rămîne, chiar după cădere, coparticipantul activ la opera divină. De aceea, adevărata Înțelepciune nu se mulțumește cu îngerii, ci cu fiii Omului.

Rațiunea de a fi a Omului este, în primul rînd, unirea interioară și ideală a puterii terestre cu actul divin, a Sufletului cu Verbul, și, în al doilea rînd, libera înfăptuire a acestei uniri în totalitatea lumii extra-divine. În această făptură compusă există un centru și o periferie – personalitatea umană și lumea, omul individual și cel social sau colectiv. Fiind în sine sau la modul subiectiv unirea Cuvîntului divin cu natura pămînteană, omul trebuie să purceadă la înfăptuirea obiectivă sau pentru sine a acestei uniri, dedublîndu-se exterior. Pentru a se cunoaște cu adevărat în unitate, omul trebuie să fie făptură cunoscătoare sau activă în sine (bărbatul) sau chiar obiect cunoscut sau pasiv (femeia). Astfel, contrastul și contopirea Cuvîntului divin cu natura terestră se realizează pentru om în diferența și contopirea dintre cele două sexe.

Esența sau natura omenească e pe deplin reprezentată de omul individual (cele două sexe) ; stadiul social n-are nici un amestec ; dar este cu totul necesar în dezvoltarea *vieții* omenești, în realizarea a ceea ce este *potențial* cuprins în om. Doar în mijlocul societății, omul poate atinge scopul său definitiv – integritatea universală a oricărei existențe extra-divine. Însă lumea naturală (bărbat, femeie și societate), așa cum rezultă din procesul cosmogonic, nu conține în sine decât posibilitatea unei asemenea integrități. Rațiunea și conștiința bărbatului, sufletul și instinctul femeii, în sfîrșit, legea dependenței sau a altruismului care constituie baza oricărei societăți, nu sînt decît o prefigurare a adevăratei contopiri divino-umane, un simbul care trebuie să rodească, să înflorească și să facă fructe.

Dezvoltarea succesivă a acestui sîmbure are loc în procesul istoriei universale ; întreitul fruct este femeia desăvîrșită sau natura divinizată, bărbatul desăvîrșit sau omul-Dumnezeu și societatea omenească desăvîrșită – întrupare definitivă a adevăratei Întelepciuni.

Adevărata unitate a ființei umane în bărbat, femeie și în cadrul societății, determină unitatea indivizibilă a încarnării divine în lume. În ființa bărbatului e cuprinsă, *potențial*, întreaga existență omenească. Pentru a o realiza, el trebuie : 1) să-și dedubleze sau să-și obiectiveze ființa materială în personalitatea feminină ; 2) să-și multiplice sau să-și obiectiveze universalitatea ființei sale raționale într-o multitudine de vieți individuale, organic legate și alcătuiind un întreg – societatea umană. Femeia nefiind decît jumătatea bărbatului, iar societatea, dezvoltarea sau deplina manifestare, în fond nu e vorba decît de o singură făptură omenească. Contopirea cu Dumnezeu, deși întreită, nu formează decît o singură ființă divino-umană – Σοφία încarnată, a cărei principală manifestare și cu adevărat individuală este Iisus Hristos ; jumătatea feminină e Sfînta Fecioară, iar dezvoltarea universală – Biserica. Sfînta Fecioară se unește cu Dumnezeu printr-o contopire pasivă ; ea l-a zămislit pe cel de-al doilea Adam, după cum pămîntul l-a zămislit pe cel dintîi ; nu e vorba aici de *reciprocitate* sau de cooperare propriu-zisă. Biserica nu se unește cu Dumnezeu *imediat*, numai prin întruparea lui Hristos a cărei continuatoare este. Așadar, numai Hristos e cu adevărat Omul-Dumnezeu, Cel care S-a unit reciproc (activ) cu Dumnezeu.

În pura contemplație a Sfintei Fecioare, a lui Hristos și a Bisericii, Domnul a recunoscut întreaga creație, proclamînd-o *tob méod, valde bona*. Aceasta constituie cauza mării bucurii pe care Întelepciunea divină a încercat-o față de fiii Omului, văzînd pe unica fiică imaculată și pură a lui Adam, pe Fiul Omului, singurul drept, văzînd mulțimea oamenilor unificată sub forma unei singure societăți întemeiată pe iubire și adevăr, contemplîndu-și viitoarea întrupare, iar în fiii lui Adam, proprii săi fii, bucurîndu-se că planul creației divine era întemeiat : *Et justificata est Sapientia a filiis suis*¹ (Matei, XI, 19).

Omenirea unită cu Dumnezeu prin Sfînta Fecioară, Hristos și Biserică, e împlinirea adevăratei Întelepciuni sau a substanței absolute a Domnului, forma sa creată, încarnarea sa. În realitate,

1. Dar întelepciunea s-a dovedit dreaptă în faptele ei.

una și aceeași formă substanțială (desemnată în Biblie ca *semen mulieris scilicet Sophiae*¹) se produce în trei manifestări succesive și permanente, în totalitate diferite, dar indivizibile, pe nume Maria în ființa feminină, Iisus în cea masculină și păstrându-și numele adevărat pentru apariția ei universală în Biserica desăvârșită a viitorului, Logodnică și Mireasă a Cuvîntului dumnezeiesc.

Această triplă împlinire a adevăratei Înțelepciuni pe lume e un adevăr religios pe care creștinătatea ortodoxă îl recunoaște în doctrina ei și-l manifestă în cult. Dacă, prin adevărata Înțelepciune a Domnului, n-ar trebui să înțelegem decît numai persoana lui Iisus Hristos, cum am putea să-i atribuim Sfintei Fecioare toate textele din cărțile sfinte care pomenesc de această Înțelepciune ? Acest lucru, înfăptuit din cele mai vechi timpuri atît în slujbele Bisericii latine, cît și în cele ale Bisericii grecești, a fost confirmat în zilele noastre în Bula lui Pius al IX-lea despre Imaculata Concepțiune a Preasfintei Fecioare. Pe de altă parte, există în Scriptură texte pe care doctorii ortodocși și cei catolici le atribuie fie Sfintei Fecioare, fie Bisericii (de pildă, textul Apocalipsei referitor la femeia înveșmîntată cu soarele, purtînd cunună de stele și avînd luna sub picioare). Nu putem pune la îndoială legătura strînsă și analogia perfectă între umanitatea individuală și cea socială a lui Hristos, între corpul său natural și cel mistic. În taina împărtășaniei, trupul Domnului devine în chip misterios dar adevărat principiul unificator al trupului său colectiv – mulțimea credincioșilor. Astfel, Biserica, societatea umană divinizată, are în fond aceeași substanță ca și ființa întrupată a lui Hristos, umanitatea sa individuală – aceasta neavînd altă origine și altă esență decît natura umană a Sfintei Fecioare, Maica Domnului ; înseamnă că trupul încarnării divino-umane, reprezentînd în Iisus Hristos un singur centru individual activ, are, în tripla lui manifestare, una și aceeași bază substanțială – corporalitatea Înțelepciunii divine ascunsă și dezvăluită în lumea inferioară : e sufletul lumii convertite, purificate și identificate cu însăși Înțelepciunea, după cum materia se identifică nemijlocit cu forma într-o singură făptură concretă și vie. Iar realizarea desăvârșită a acestei substanțe divino-materiale, a lui *semen mulieris*, e omenirea glorificată și reînviată – Templul, Corpul și Mireasa Domnului.

1. Sămînța femeii, adică a Înțelepciunii (lat.)

Dezvoltarea succesivă a acestui simbul are loc în procesul istoriei universale ; întreitul fruct este femeia desăvârșită sau natura divinizată, bărbatul desăvârșit sau omul-Dumnezeu și societatea omenească desăvârșită – întrupare definitivă a adevăratei Înțelepciuni.

Adevărata unitate a ființei umane în bărbat, femeie și în cadrul societății, determină unitatea indivizibilă a încarnării divine în lume. În ființa bărbatului e cuprinsă, *potențial*, întreaga existență omenească. Pentru a o realiza, el trebuie : 1) să-și dedubleze sau să-și obiectiveze ființa materială în personalitatea feminină ; 2) să-și multiplice sau să-și obiectiveze universalitatea ființei sale raționale într-o multitudine de vieți individuale, organic legate și alcătuind un întreg – societatea umană. Femeia nefiind decît jumătatea bărbatului, iar societatea, dezvoltarea sau deplina manifestare, în fond nu e vorba decît de o singură făptură omenească. Contopirea cu Dumnezeu, deși întreită, nu formează decît o singură ființă divino-umană – Σοφία încarnată, a cărei principală manifestare și cu adevărat individuală este Iisus Hristos ; jumătatea feminină e Sfînta Fecioară, iar dezvoltarea universală – Biserica. Sfînta Fecioară se unește cu Dumnezeu printr-o contopire pasivă ; ea l-a zămislit pe cel de-al doilea Adam, după cum pămîntul l-a zămislit pe cel dintîi ; nu e vorba aici de *reciprocitate* sau de cooperare propriu-zisă. Biserica nu se unește cu Dumnezeu *imediat*, numai prin întruparea lui Hristos a cărui continuatoare este. Așadar, numai Hristos e cu adevărat Omul-Dumnezeu, Cel care S-a unit reciproc (activ) cu Dumnezeu.

În pură contemplație a Sfintei Fecioare, a lui Hristos și a Bisericii, Domnul a recunoscut întreaga creație, proclamînd-o *tob méod, valde bona*. Aceasta constituie cauza mării bucurii pe care Înțelepciunea divină a încercat-o față de fiii Omului, văzînd pe unica fiică imaculată și pură a lui Adam, pe Fiul Omului, singurul drept, văzînd mulțimea oamenilor unificată sub forma unei singure societăți întemeiată pe iubire și adevăr, contemplîndu-și viitoarea întrupare, iar în fiii lui Adam, proprii săi fii, bucurîndu-se că planul creației divine era întemeiat : *Et justificata est Sapientia a filiis suis*¹ (Matei, XI, 19).

Omenirea unită cu Dumnezeu prin Sfînta Fecioară, Hristos și Biserică, e împlinirea adevăratei Înțelepciuni sau a substanței absolute a Domnului, forma sa creată, încarnarea sa. În realitate,

1. Dar înțelepciunea s-a dovedit dreaptă în faptele ei.

una și aceeași formă substanțială (desemnată în Biblie ca *semen mulieris scilicet Sophiae*¹) se produce în trei manifestări succesive și permanente, în totalitate diferite, dar indivizibile, pe nume Maria în ființa feminină, Iisus în cea masculină și păstrându-și numele adevărat pentru apariția ei universală în Biserica desăvârșită a viitorului, Logodnică și Mireasă a Cuvîntului dumnezeiesc.

Această triplă împlinire a adevăratei Înțelepciuni pe lume e un adevăr religios pe care creștinătatea ortodoxă îl recunoaște în doctrina ei și-l manifestă în cult. Dacă, prin adevărata Înțelepciune a Domnului, n-ar trebui să înțelegem decît numai persoana lui Iisus Hristos, cum am putea să-i atribuim Sfintei Fecioare toate textele din cărțile sfinte care pomenesc de această Înțelepciune ? Acest lucru, înfăptuit din cele mai vechi timpuri atît în slujbele Bisericii latine, cît și în cele ale Bisericii grecești, a fost confirmat în zilele noastre în Bula lui Pius al IX-lea despre Imaculata Concepțiune a Preasfintei Fecioare. Pe de altă parte, există în Scriptură texte pe care doctorii ortodocși și cei catolici le atribuie fie Sfintei Fecioare, fie Bisericii (de pildă, textul Apocalipsei referitor la femeia înveșmîntată cu soarele, purtînd cunună de stele și avînd luna sub picioare). Nu putem pune la îndoială legătura strînsă și analogia perfectă între umanitatea individuală și cea socială a lui Hristos, între corpul său natural și cel mistic. În taina împărtășaniei, trupul Domnului devine în chip misterios dar adevărat principiul unificator al trupului său colectiv – mulțimea credincioșilor. Astfel, Biserica, societatea umană divinizată, are în fond aceeași substanță ca și ființa întrupată a lui Hristos, umanitatea sa individuală – aceasta neavînd altă origine și altă esență decît natura umană a Sfintei Fecioare, Maica Domnului ; înseamnă că trupul încarnării divino-umane, reprezentînd în Iisus Hristos un singur centru individual activ, are, în tripla lui manifestare, una și aceeași bază substanțială – corporalitatea Înțelepciunii divine ascunsă și dezvăluită în lumea inferioară : e sufletul lumii convertite, purificate și identificate cu însăși Înțelepciunea, după cum materia se identifică nemijlocit cu forma într-o singură făptură concretă și vie. Iar realizarea desăvârșită a acestei substanțe divino-materiale, a lui *semen mulieris*, e omenirea glorificată și reînviată – Templul, Corpul și Mireasa Domnului.

1. Sămînța femeii, adică a Înțelepciunii (lat.)

Adevărul creștin, sub acest ultim aspect – întruparea totală și concretă a Divinității – a cuprins în mod deosebit sufletul religios al poporului rus, încă de pe vremea convertirii sale la creștinism. Înălțînd temple Sfintei Sofia, adevăratei Înțelepciuni dumnezeiești, el a conferit acestei idei o nouă expresie, necunoscută grecilor (care identificau Σοφία cu Λόγος). Apropiînd-o pe Sfînta Sofia de Maica Domnului și de Iisus Hristos, arta religioasă a strămoșilor noștri se deosebea și de una și de cealaltă, reprezentînd-o cu trăsăturile unei ființe divine deosebite. Pentru ei era esența cerească înveșmîntată de aparențele lumii inferioare, spiritul luminos al omenerii primenite, Îngerul păzitor al Pămîntului, cea de pe urmă înfățișare viitoare a Divinității.

Astfel, alături de forma omenească *individuală* a divinului, alături de Maica-Fecioară și de Fiul lui Dumnezeu, poporul rus a cunoscut și adorat, sub numele de Sfînta Sofia, întruparea *socială* a Divinității în Biserica universală. Acestei idei, revelată sentimentului religios al strămoșilor noștri, acestei idei cu adevărat naționale și universale trebuie să-i atribuim o expresie rațională. Să rostim Cuvîntul viu pe care Rusia de altădată l-a rostit și pe care Rusia de astăzi trebuie să-l spună lumii întregi.

CAPITOLUL VIII

OMUL-MESIA. HAOSUL OMĚNESC.
ELEMENTE PRIMITIVE ALE SOCIETĂȚII
TRINITARE

Mijlocind între Cer și Pământ, Omul era hărăzit să fie Mesia universal, care să salveze lumea din haos unind-o cu Dumnezeu, prin întruparea în formele create a adevăratei Înțelepciuni. Această misiune atribuia Omului o triplă funcție : el trebuia să fie *preotul* Domnului, *regele* lumii inferioare și *profetul* unirii desăvârșite ; Preot al Domnului prin sacrificarea propriului arbitru, a egoismului omenesc ; rege al naturii inferioare, stăpînind-o prin legea divină ; profet al unirii, aspirînd la plenitudinea absolută a vieții și înfăptuind-o cu ajutorul grației divine și al libertății, primenind și transformînd tot mai mult natura extra-divină pînă la desăvîrșita ei integrare, ἡ ἀποκείτα στόσις τῶν πάντων. Supunerea față de Dumnezeu și stăpînirea naturii pentru a o mîntui — iată care e legea mesianică. Omul a nesocotit-o, preferînd să atingă scopul *imediat*, prin sine, încălcînd ordinea stabilită de rațiunea divină. A vrut să se unească în mod arbitrar cu natura inferioară, ținînd seama de propria plăcere, crezînd că prin asta își însușește o regalitate necondiționată, o autocrație absolută, egală cu aceea a Domnului. N-a vrut să închine regalitatea sacerdoțiului, devenind neputincios în a-și satisface propriile aspirații, în a-și duce la îndeplinire misiunea profetică. Dorința oarbă de a se uni cu natura inferioară l-a făcut pe Om sclavul acesteia ; urmarea inevitabilă a fost aceea că omul a căpătat trăsăturile distinctive ale lumii materiale și extra-divine, transformîndu-se după felul și asemănarea acesteia. Se știe că adevăratul caracter al naturii în afara lui Dumnezeu se exprimă 1) printr-o multitudine nedeterminată în spațiu sau infinita fragmentare în părți ; 2) printr-o schimbare în timp sau sciziunea infinită în momente ca rezultat al dublei împărțiri ; 3)

prin transformarea oricărei cauzalități în mecanism. E adevărat că această putere a sciziunii infinite și a discordiei universale și caracterul adevărat al Haosului sînt limitate în creație prin acțiunea Verbului unificator care, pe fondul haotic, construiește Cosmosul. În cadrul naturii inferioare (înaintea apariției omului), esența Haosului nu e înlăturată, ci persistă, precum focul sub cenușă, ca o tendință principală ce se ivește de fiecare dată. În felul acesta, puterea haosului a fost transmisă omului decăzut, creînd ceea ce impropriu numim lumea naturală și care, în realitate, e lumea haotică. În această masă umană, se disting cît se poate de clar trei trăsături fundamentale ale naturii extra-divine. Infinita sciziune a părților materiei în spațiu înseamnă, pentru specia omenească, pluralitatea nedefinită și anarhică a indivizilor ce coexistă ; infinitei fragmentări a momentelor în timp îi corespunde, în viața omenirii, succesiunea nedefinită a generațiilor ce-și dispută prezentul și caută să ia locul una alteia, pe rînd ; în fine, mecanismul material al lumii fizice apare la oameni sub forma eteronomiei sau a fatalității, potrivit căreia voința omului e supusă forței lucrurilor, ființa lui interioară – influenței dominante a mediului exterior și a împrejurărilor temporale.

Se știe totuși că această cădere a Omului poate să-i amîne, nu și să-i anuleze vocația. Îndepărtîndu-l de scopul suprem, obstacolele spațiului, timpului și cauzalității mecanice îl împiedică deopotrivă să nu atingă acest scop în mod absolut și definitiv. Pluralitatea nedefinită a indivizilor – socotită în sine o decădere – este prima condiție de mîntuire a omenirii ; dacă o parte din această mulțime duce mai departe păcatul originar, îmbogățindu-l cu noi crime, vor exista întotdeauna cîțiva oameni în stare să atenueze efectele răului și să găsească un mijloc pentru mîntuirea ce va să vină ; datorită acestei multiplicări nedefinite, Abel e înlocuit cu Seth, David îi ia locul lui Saul. Succesiunea generațiilor e a doua condiție a mîntuirii : nu vor dispărea fără ca vreuna să lase ceva pentru a ușura efortul urmașilor, pentru elaborarea unei forme istorice desăvîrșite, întru mai buna satisfacere a adevăratelor aspirații ale sufletului omenesc. Astfel, ceea ce nu se poate manifesta nici la Eva, nici la Tamar, nici la Rahab, nici la Ruth, nici la Bathșabah, o să se manifeste cîndva la Maria.

Eteronomia existenței noastre e cea de-a treia condiție a mîntuirii, la fel de necesară ca și celelalte. Dacă voința omenească, fie

ea bună sau rea, ar avea o eficacitate imediată, ar fi rodul omenirii și al creației. Fratricidul lui Cain s-ar fi prăbușit atunci în infern înainte de a fi întemeiat un oraș și o civilizație antică ; bunul Seth ar fi urcat la cer sau măcar în limburi, precum fratele său Abel, înainte de a da naștere strămoșilor lui Iisus Hristos ; lumea inferioară, pământul lipsit de centrul lui de unitate și de acțiune, ar fi recăzut în starea de învălmășeală, așa cum a fost înaintea Facerii. N-ar fi existat nimic care să desfete adevărata Înțelepciune.

Dacă supunerea noastră la condițiile lumii materiale e urmarea căderii și pedeapsă a păcatului, atunci această pedeapsă e o binefacere, iar consecința necesară a răului e un mijloc necesar al binelui absolut. Așa cum pământul haotic nu s-a putut sustrage acțiunii cosmogonice a Cuvîntului, care l-a transformat într-o lume echilibrată, luminoasă și vie, la fel haosul lumesc, în urma căderii din Rai, a trebuit să fie supus aceleiași operații teogonice a Cuvîntului prin care să poată fi transformat într-o lume spirituală cu adevărat unificată, luminată de adevărul divin, trăind întru cele veșnice. Calitatea de Mesia, pe care primul Adam a pierdut-o, n-a pierit cu totul pe pământ, ci a fost numai redusă la stadiul de putere latentă ; va rămîne un germene viu – *semen mulieris (id est Sophiae)* pînă cînd se va încarna în cel de-al doilea Adam. Acest proces teogonic, crearea Omului trinitar, a Omului-Mesia sau a Omului-Dumnezeu, prin care s-a întrupat Înțelepciunea divină, acest proces prezintă, în timp, trei stadii principale : 1) seria anticipărilor mesianice în lumea naturală sau în haosul de pe pământ, înaintea creștinismului ; 2) ivirea unui Mesia individual în persoana lui Iisus Hristos ; 3) transformarea mesianică a întregii umanități sau dezvoltarea lumii creștine.

Înaintea lui Iisus Hristos, omenirea lipsită de un centru adevărat nu era decît un organism în germene – de fapt, nu existau decît forme sociale separate, triburi, cetăți și națiuni, dintre care unele aspirau la dominația universală – ceea ce anticipa deja viitoarea unitate. În fiecare din aceste grupări separate existente pe lume, fie că se vroia sau nū înlocuirea întregului sub forma monarhiei universale, s-a înregistrat, încă de la început, în domeniul social, un anumit succes în privința formei mesianice sau trinitare încercînd să reprezinte, în limite mai mult sau mai puțin înguste, totalitatea vieții omului.

Această formă trinitară are o bază generală în ființa umană.

Întreaga existență a omului se constituie din trei aspecte principale : 1) faptele conservate în tradiția trecutului ; 2) faptele și creațiile impuse de cerințele prezentului ; 3) aspirațiile la o existență mai bună determinate de un ideal de viitor.

Există o analogie evidentă, dar și o diferență esențială între aceste trei moduri constitutive ale existenței omului și cele trei aspecte corespunzătoare ale existenței divine. Justificarea generală a acestei diferențe este aceea că în Dumnezeu, ca ființă absolută, primul aspect îl determină *complet* pe cel de-al doilea, iar amîndouă determină în întregime pe celălalt, în care ființa divină se află în stăpînirea definitivă de sine și se desfășoară pe deplin. Dimpotrivă, pentru a nu aminti aici decît ultimul aspect al subiectivității sale, omul nu poate stăpîni acum plenitudinea unei vieți care nu este pentru el decît un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Acest viitor anticipat la modul ideal nu poate fi obiect de desfășurare propriu-zisă, ci numai de *aspirație*.

În viața noastră materială sau animală, această formă trinitară există deja, dar e mai degrabă un simbol natural decît o realitate. Faptul împlinit e reprezentat aici de generația trecută, de părinți sau strămoși ; prezentul îl formează generația de acum, oamenii de azi ; în sfîrșit, aspirațiile firești de viitor iau naștere în copii, în generația ce vine. Se observă că forma trinitară are aici un caracter pur relativ și la urma urmei iluzoriu ; zadarnic ne străduim să oprim în loc aspectele raportului, fiecare generație trece la fel prin cele trei stadii, pentru a se pierde în neant și uitare. Fiecare generație vrea să stăpînească prezentul, însă cum fiecare are același drept, nici una nu-l poate stăpîni efectiv ; după zadarnice eforturi de a reține șuvoiul existenței temporale, toate sînt înghițite, pe rînd, de el. Această schimbare firească de generații nu secătuește viața umană. Doar lumea animală și cea socială, care nu s-au limitat niciodată la prezentul material, nu s-au mulțumit să ducă mai departe și să perpetueze faptul real de a exista. Societatea omenească, fie ea pe treptele cele mai joase ale dezvoltării, a adăugat întotdeauna faptului un principiu, realității, o idee.

Pentru o societate omenească, clipa de față, prezentul, nu e nici succesiune mecanică în timp – un simplu *postea* al trecutului său – nici un fapt anterior, mecanic și temporal, un simplu *antea* al viitorului său, ci se apropie întotdeauna de alți doi termeni printr-o legătură interioară și spirituală ce oprește în loc trecutul și viitorul

și care, dacă nu ține în loc șuvoiul vieții materiale, îl face măcar să intre pe un făgaș anume, transformând infinitul nefast al timpului natural într-un sistem de dezvoltare istorică. În orice societate omenească – oricât de barbară ar fi în afara și mai presus de interesele materiale ale momentului – avem o *tradiție* religioasă și un *ideal* profetic. În loc să fie înlocuit fără milă, aidoma acelor sălbatici care ucid și-și mănâncă părinții, trecutul e păstrat cu pietate filială ca bază și mărturie permanentă a prezentului; în loc să fie resimțit ca fatalitate necruțătoare sau sacrificat pe altarul egoismului precum copiii arși în statuia lui Moloh, viitorul e invocat drept adevăratul scop și adevărata rațiune de a exista a prezentului. Astfel, în fruntea oricărei societăți omenești există o trinitate, mai mult sau mai puțin diferită, de clase conducătoare, în parte, apropiindu-se între ele, dar neidentificându-se niciodată cu triplul raport natural al generațiilor următoare. Există mai întâi *preoții* sau sacrificatorii, corespunzând părinților din vechea generație; într-adevăr, la început, în viața triburilor și a familiilor împărțiate, funcțiile sacerdotale erau îndeplinite de capii familiei; căminul era principalul altar. Cu toate acestea, chiar în acest stadiu primitiv, tatăl semnifica mai mult decât faptul specific al paternității naturale: era apropiat, prin demnitatea lui sacerdotală, de faptul absolut al paternității divine, de acel trecut etern precedând și condiționând întreaga viață. Spre deosebire de animale, în ființa părinților generația materială a devenit o instituție socială și o putere religioasă. Dacă părintele de azi e preot, mediator între prezent și trecut, răposatul strămoș, reîntorcându-se în lumea invizibilă, se identifică în mod firesc cu însuși trecutul absolut, cu eterna Divinitate, devenind obiect de cult. Cultul strămoșilor e un element universal al religiei¹. Astfel, funcția trecutului imediat, a părinților, preoților, era aceea de a apropia prezentul uman de un trecut îndepărtat și general, de faptele misterioase care preced și determină viața noastră. În al doilea rând, există clasa *războinicilor* care, prin forță și îndrăzneală, asigurau societății mijloacele reale ale existenței, satisfăcând nevoile urgente la un moment dat. Fireș-

1. Teza a fost dezvoltată în zilele noastre cu o anumită exagerare de către Fustel de Coulanges (*Cetatea antică*) și cu o exagerare și mai mare de către Herbert Spencer (*Sociologia*). Nu e greu să separe adevăratul fond important al ideilor de concluziile eronate provchind (mai ales în cazul savantului englez) dintr-un punct de vedere exclusiv și limitat.

te, această clasă se recruta mai ales dintre copiii de familie, din generația prezentă. Cu toate că și vechea generație a luat parte la campaniile militare, n-au fost nici Priam, nici Nestor, ci Hector și Achile care au stat în fruntea războinicilor, luînd cu pioșenie locul părinților, de îndată ce încercau să obțină, prin sacrificii, favoarea zeilor. Astfel, raportul între primele două clase principale ale societății corespunde raportului între cele două generații – generația prezentă și cea trecută. Dacă am împinge analogia mai departe, dacă *viitorul* corpului social ar fi reprezentat numai sau mai ales de generația viitoare, prin copiii ce iau locul strămoșilor pentru a fi, la rîndul lor, înlocuiți de propriile progeneruri și așa mai departe, viața socială s-ar identifica cu infinitul negativ al vieții naturale; nu ar mai fi istorie, progres, ci numai un veșnic schimb inutil. În realitate nu se întîmplă așa. În fiecare societate exista, din cele mai vechi timpuri, pe lîngă preoți și războinici, o categorie de oameni de toate vîrstele, de toate sexele și de toate condițiile, care anticipa viitorul omenirii și răspundea aspirațiilor ideale ale societății în care trăiau. Acest al treilea aspect, în loc să fie adevărata unitate a celorlalte, nu era decît o reiterare a lor. Generația viitoare nu reprezintă viitorul decît în chip iluzoriu și efemer, așa cum într-o serie nedefinită, un membru nu valorează mai mult decît ceilalți. În ordinea succesiunii firești, noua generație nu e în sine mai avansată decît celelalte, mai aproape de ideal și de perfecțiune. De aceea, adevăratul progres social, independent de infinita succesiune de generații, are nevoie de reprezentanți autentici ai viitorului, de oameni într-adevăr avansați în privința vieții spirituale, capabili să satisfacă aspirațiile contemporanilor și de a înfățișa societății idealul ei, în măsura în care aceasta poate să-l conceapă iar ei pot să-l înfăptuiască. I-aș numi pe acești oameni ai viitorului ideal *profesi*. La modul vulgar, ei sînt cei ce prezic viitorul.

Între ghicitor și adevăratul profet e aproape aceeași diferență ca între capul unei bande de tîlhari și suveranul legitim al unui mare Stat sau între preotul unei familii primitive ce aduce jertfe sufletelor strămoșilor morți și papa ce binecuvîntează *urbi et orbi* pentru ca sufletele din purgatoriu să se înalțe la cer. În afară de această diferență, vizînd sfera de acțiune mai mult sau mai puțin cuprinzătoare, mai trebuie făcută o distincție. Viitorul poate fi prezis nu numai în vorbe, ci și în faptă, anticipînd parțial stări și raporturi ce nu țin de condiția actuală a umanității. Acesta e

profetismul propriu-zis care prezintă modificări și variații specifice. De pildă, vrăjitorul african are sau susține că are puterea de a tăia și spînzura. Această putere superioară a voinței umane asupra forțelor și fenomenelor din natură e un atribut al ființei umane, pentru că aceasta se găsește într-o comuniune perfectă cu Divinitatea creatoare și atotputernică. O asemenea contopire, de regulă străină stării noastre actuale, nu e decît scopul ideal, viitorul îndepărtat la care aspirăm ; exercitarea puterii aparținînd acestui stadiu viitor e o anticipare a viitorului sau un act profetic. Însă adevăratul profetism nu e acela al vrăjitorului care nu stăpînește și nici măcar nu cunoaște bazele religioase și morale ale puterii supranaturale ; dacă îl practică totuși, nu e decît în chip empiric. Pe de altă parte, chiar și în cazul cînd această putere magică nu e decît o ambiție frauduloasă, tot de o anticipare e vorba – fie doar în dorință și aspirație – a unui stadiu superior, a unui viitor ideal rezervat omului. Trecînd de la vrăjitorul african la adevăratul taumaturg creștin, ca Sfîntul Francisc din Assisi, în minunile lui e aceeași putere a voinței umane, pe care o are sau pretinde că o are, asupra forțelor din natura exterioară, magicianul unui trib sălbatic. Această putere e limitată în ambele cazuri, căci puterea miraculoasă a celor mai mari sfinți nu a fost vreodată nici constantă în timp, nici universală în faptă. Marea diferență constă în aceea că sfîntul cunoaște și stăpînește baza principală interioară a puterii supranaturale, în cazul omului – contopirea morală cu Divinitatea. Astfel, puterea sa, întemeiată pe superioritatea morală, e o imagine fidelă și directă, deși palidă și limitată, a Atotputerniciei divine, care nu e o forță oarbă, ci consecința logică a perfecțiunii intrinseci și adevărate a ființei absolute. În măsura în care sfîntul participă la această perfecțiune, el participă și la puterea divină, anticipînd stadiul nostru definitiv, nu numai concret, ci și adevărat în sine, desăvîrșit lăuntric, cu toate că în exterior e incomplet.

Să facem o comparație, într-un cu totul alt domeniu al profetismului, între marele înțelept grec și un *nabi* evreu. În *Republica*, Platon prezintă idealul societății umane organizată pe principiile dreptății și rațiunii. E anticiparea unui viitor realizat în parte prin societatea europeană a Evului Mediu¹. Platon a fost deci profet, dar

1. A se consulta între alții, în legătură cu această analogie între Republica platoniciană și cea creștină, Ranke cu *Istoria universală*.

aşa cum vrăjitorul african e taumaturg : nu stăpînea şi nici măcar nu cunoştea adevărata bază pe care idealul său să se realizeze. Nu putea pricepe că, pentru organizarea echitabilă şi raţională a fiinţei sociale, dreptatea omenească şi raţiunea omenească nu erau de ajuns ; că idealul unei societăţi drepte şi înţelepte, închipuit de un filosof, trebuie să fie întărit de o faptă morală corespunzătoare chiar din partea societăţii. Pentru a se organiza potrivit idealului binelui, adevărata societate, aflată în stăpînirea răului, trebuie să se mîntuiască şi să se transforme. Iar meditaţia abstractă nu aduce salvarea. Anticipînd *adevărul* social, idealismul platonice n-a găsit *calea* potrivită şi n-a putut concretiza concepţia sa. Aici e marea diferenţă între profetismul filosofic al elenilor şi cel religios al vechilor evrei. *Nabi* israelit, căruia adevărul i se revela printr-un raport personal cu Dumnezeu cel viu, Dumnezeu istoriei, anticipa viitorul ideal nu prin gîndirea abstractă, ci cu ajutorul sufletului şi al inimii. Croia drum şi trezea la viaţă. În profeţiile sale era vorba, ca şi la Platon, de idealul societăţii perfecte ; însă acesta nu era nicidecum separat de baza interioară care determina realizarea lui – libera comuniune a omenirii cu Dumnezeu. Adevăraţii *nebiim* ştiau bine că aceasta se înfăptuia printr-un îndelung şi complicat proces divino-uman, printr-o serie de fapte reciproce şi prin fericite apropieri între Dumnezeu şi om ; ştiau asta, nu numai în principiu, ci susţinînd în fiecare clipă ceea ce trebuie să facă lumea, prin provizoriul organism central al ei – naţia evreilor – pentru a participa eficient la progresul operei divino-umane. Misiunea lor era completă pentru că, pe de o parte, spuneau care e scopul absolut în viitorul îndepărtat şi, pe de altă parte, indicau pentru clipa de faţă mijlocul eficace pentru ca omenirea să atingă acest ţel. Astfel, denumind cu termenul general de profetism toate anticipările în privinţa viitorului ideal, nu ignorăm diferenţa esenţială şi imensă care separă adevăraţii profeţi ai lui Dumnezeu cel viu nu numai de vrăjitorii demonici, ci şi de spiritele cele mai desăvîrşite ale lumii profane.

CAPITOLUL IX

PREGĂTIREA MESIANICĂ LA HINDUȘI, GRECI ȘI EVREI

În trecut, fiecare cap al familiei era preot sau sacrificator, fiecare fiu al casei era războinic cu drepturi egale cu ceilalți războinici supuși unor conducători temporari. Dar, pe măsură ce unitatea socială se extinde și se organizează, preoții individuali încep să se constituie într-un singur organism alcătuind o societate religioasă, un cler mai mult sau mai puțin concentrat în persoana unui preot principal, a unui pontif; în același timp, partea activă a populației tinde să se pună și să se organizeze sub ordinele unui suveran, care nu e doar comandant militar pe timp de război, ci și conducătorul societății în vreme de pace, în toate chestiunile care se ivesc în cadrul unei vieți sociale complexe. Când societatea nu mai e o simplă familie, iar interesele multiple nu mai sînt disputate în mod egal între legăturile de rudenie și necesitatea unei solidarități cît mai strînse, au loc înfruntări și lupte, fiind necesară o putere imparțială pentru restabilirea echilibrului. Astfel, principala funcție pacifistă a suveranului e aceea de judecător – după cum se observă în toate statele primitive. A conduce popoarele pe cîmpul de luptă și a judeca diferende pe timp de pace – iată cele două cerințe principale pe care trebuia să le satisfacă la început instituția monarhică.

În timp ce elementele disparate ale organismului spiritual și ale celui natural al lumii erau adunate sub acțiunea Cuvîntului divin în unități fragmentare de Biserici și State rudimentare, sufletul lumii, reiterînd la o scară mai înaltă fazele procesului cosmogonic, se silea să se contopească nemijlocit cu Spiritul adevăratei Înțelepciuni.

În India, sufletul lumii manifestîndu-se la început prin intuițiile înțelepților și ale sfinților brahmanismului ortodox, apoi prin doctrina înțeleptului ortodox Kapila, întemeietorul filosofiei

Sāmkhya, și la urmă prin noua religie a lui Buddha Śākya-Muni, se recunoștea și iubea Absolutul mai ales în forma sa *negativă*, ca fiind opusul existenței extra-divine, al naturii lumii. Pentru prima dată, au fost resimțite adînc vanitatea vieții materiale, dezgustul definitiv față de această viață iluzorie care este mai degrabă moarte decît viață, pentru că se prefăce neîncetat, fără a putea fi ținută în loc și fără a ne putea bucura de ea.

Însă dezgustul față de viața cea falsă nu era de natură să dezvăluie viața adevărată. Sufletul omenesc, în manifestarea lui indiană, încredințat că absolutul nu se află în viața materială, că nu e nici natura, nici lumea, nu era în stare să știe sau să spună unde există absolutul și ce este el. În loc să-și recunoască neputința și să-i afle cauzele, Înțelepciunea indiană a făcut din această neputință ultima formă a adevărului, considerînd că Absolutul se află în Neant, că este non-existență – Nirvana.

Prin înțelepții săi, India a fost la un moment dat organul rațional al sufletului universal al omenirii, cînd a înțeles vanitatea existenței naturale și s-a eliberat de lanțurile dorinței oarbe. A fost, într-adevăr, o convingere universală a acestui suflet, ca și a gîndirii și sentimentului pe care le-au avut Buddha și discipolii săi atunci cînd afirmau că Absolutul nu e ceva anume, că nu e ceva care există în natură. A fost nevoie ca sufletul lumii să treacă prin acest adevăr negativ, înainte de a crede în ideea pozitivă a Absolutului. Înțelepciunea sau, mai degrabă, nebunia orientală constă în a considera drept adevăr ultim un adevăr relativ și provizoriu. Greșeala nu aparține sufletului lumii, ci sufletului acestor înțelepți și națiunilor ce-au acceptat doctrina lor. Oprindu-se pe o treaptă necesară, dar inferioară a procesului universal, aceste națiuni n-au stăvilit progresul istoric, ci s-au trezit în afara evoluției progresive a omenirii cufundată în particularisme barbare. Sufletul universal le-a părăsit, căutînd în alte națiuni organe spirituale pentru noua contopire cu esența divină. Înțelepții, poeții și artiștii inspirați ai Eladei nu considerau Absolutul ca Neant, ci ca Idee platonice și lume ideală, sistem etern al adevărilor clare reflectate pe pămînt în formele sensibile ale Frumuseții.

Idealismul elen a fost un mare adevăr, pozitiv și complet, nu ca nihilismul indian, însă nu era adevărul desăvîrșit și ultim, atîta vreme cît lumea ideală era considerată sub aspect pur teoretic și estetic, atîta vreme cît era contemplată doar în afara realității și a

vieții sau realizată exclusiv în formele superficiale ale frumuseții plastice. Dacă lumea ideală e mai adevărată decît cea materială, nu poate fi mai neputincioasă decît ea. Trebuie să o pătrundă, să o învingă lăuntric, s-o transforme. Lumina distinctă a lumii superioare trebuie să pătrundă în viața morală și practică a lumii inferioare, voința divină trebuie să se înfăptuiască pe pămînt, precum în cer. Cuvîntul lui Dumnezeu nu e doar soarele adevărului reflectat în șuvoiul agitat al vieții naturale, ci e îngerul binefăcător coborînd în mijlocul acestui șuvoi pentru a-l purifica, pentru a face să fișnească, sub noroiul pasiunilor și sub nisipul greșelilor oamenilor, izvorul de apă vie care curge la nesfîrșit. Întelepții greci, ca și cei hinduși, au vrut să se oprească definitiv la gradul de adevăr pe care l-au atins. Potrivit ultimului cuvînt al Întelepciunii elene – filosofia neoplatonicienilor – s-a insistat, mai ceva ca Platon, asupra caracterului pur teoretic sau contemplativ al vieții practice. Adevăratul întelept, după Plotin, trebuie să fie străin de orice scop practic, de orice activitate, de orice interes social. Trebuie să fugă de lume ca să se înalțe prin meditație abstractă pînă la lumea inteligibilă și pentru a fi absorbit, la modul extatic, în abisul nenumit al unității absolute. Proteul erorilor omenеști este în fond o ființă identică, iar această identitate se manifestă mai ales în *rezultatele definitive* ale sistemelor aparent eterogene. Astfel, scufundarea în Absolutul neoplatonismului nu se observă decît în relațiile cu Nirvana budiștilor. Dacă cele două nații ariene s-au limitat în ultimă instanță la această revelație negativă a Absolutului, revelația pozitivă și-a găsit un organ național în poporul semitic al vechilor evrei. Viața și istoria religioasă a omenirii s-au concentrat în acest unic popor pentru că numai el l-a căutat, în Absolut, pe Dumnezeu cel viu, pe Dumnezeul *istoriei*; viitorul ultim al omenirii a fost vestit și revelat de acest popor pentru că numai el a văzut în Dumnezeu, nu numai pe *cel ce este*, ci și pe *cel ce va fi*, pe Iahve, pe Dumnezeul viitorului. Mîntuirea a venit din partea evreilor și numai de la ei pentru că ei au fost singurii în stare să înțeleagă adevărata mîntuire – nu scufundarea în Nirvana printr-o sinucidere morală și fizică, nu *abstractizarea* spiritului în ideea pură printr-o contemplație teoretică, ci recunoașterea și primenirea oricărei ființe omenеști și a întregii sale vieți printr-o activitate vie, morală și religioasă, prin credință și faptă, prin rugăciune, muncă și cucernicie.

Dacă hindușii și elenii s-au oprit la aspectele parțiale ale divinității pe care au avut nebunia să le considere ca întreg, transformînd în felul acesta adevărul în greșeală, vechii evrei au primit, prin intermediul religiei lor revelate, simburile viu ale esenței divine în adevărul ei complet și definitiv.

Această esență n-a fost revelată simultan în perfecțiunea ei absolută, dimpotrivă, manifestările ei au fost gradate și imperfecte, însă *reale și adevărate*. Nu erau reflexe îndepărtate și emanații răzlețe ale ideii divine luminînd spiritul unui înțelept izolat, ci manifestările adevărate ale Înțelepciunii divine, rod al acțiunii Cuvîntului și al Sfîntului Duh, adresîndu-se fiecărei națiuni în ființa ei socială. Înțelepciunea divină nu era doar o componentă a inteligenței israeliților, ci punea stăpînire și pe inima și sufletul lor, apărînd în forme sensibile.

În Vechiul Testament, există o dublă serie de manifestări divine : fenomenele conștiinței subiective prin care Dumnezeu se adresează sufletelor celor dreπți – patriarhii și profeții ; manifestările obiective prin care puterea și gloria divină (*Shekhinah*) este simțită de întregul popor, statornicîndu-se în obiecte materiale, cum ar fi altarul de sacrificiu și Chivotul Legii.

Acest dublu proces al regenerării morale și al teofaniilor exterioare trebuia să-și atingă scopul ; aceste două curențe teogonice trebuiau să se întîlnească și să se identifice în persoana unei ființe individuale care, cu desăvîrșire sfîntă și pură, în trup și suflet, putea să fie întruparea Domnului, nu numai din punct de vedere moral, ci și fizic, reunind în ființa sa pe Iacov și piatra de la Bethel, pe Moise și Chivotul Legii, pe Solomon și Templul său.

Toate popoarele (sau aproape toate) au crezut, în religiile lor, în ideea unei femei sfînte și a unui bărbat sfînt, a Maicii-Fecioare și a Fiului Domnului coborînd pe pămînt ca să lupte împotriva forțelor răului, pentru a suferi și a învinge. Nu putem nega faptul că aceste idei universale s-au întrupat, că au fost cu adevărat ipostaziate numai în mijlocul poporului evreu, în cele două ființe istorice – Fecioara Maria și Iisus Hristos. Acest unic fenomen presupune o istorie unică, o pregătire sau o educație specială a acestui popor. Această concluzie trebuie să fie obligatorie chiar și pentru raționaliști. Într-adevăr, în afara tuturor faptelor miraculoase în sensul propriu al cuvîntului, există în domeniul social și politic un fapt general ce deosebește istoria poporului lui Israel

și-i conferă un avantaj semnificativ asupra celor două națiuni care, prin spiritul lor original și creator, păreau că li s-a încredințat rolul preponderent în destinele omenirii. În timp ce dezvoltarea națională a hindușilor și a grecilor a urmat o cale mai ales critică și revoluționară ce n-a dat decât rezultate negative, dezvoltarea poporului ebraic, înscriindu-se pe o cale organică și evoluționistă, a dat rezultatul pozitiv al unei imense valori universale – creștinismul. Pe de o parte, nu deslușim decât înmaginile trunchiate și strîmbe ale formei mesianice, pe de altă parte, găsim cele trei elemente reale ale mesianismului social în raportul lor firesc și armonios prefigurînd și vestind apariția adevăratului Mesia individual. În India, casta sacerdotală a brahmanilor, reprezentanții tradiției religioase, a trecutului sfînt și inviolabil, rîvnind să păstreze pentru ei dominația exclusivă, oprimbau viața de toate zilele, printr-un legalism necruțător, înlăturînd orice posibilitate de dezvoltare liberă a spiritului și a progresului social. Preoții cu dorința imediată de a conduce lumea clachează în fața unei alternative fatale : sau guvernează cu adevărat, implicîndu-se în chestiunile materiale ale prezentului profan, dar atunci își compromit prestigiul religios, știrbindu-și demnitatea sfîntă și sfîrșind prin a-și pierde autoritatea în fața mulțimii și, odată cu asta, întreaga lor putere ; sau, păstrînd puterea imediată în societate, vor să rămîină preoți adevărați, însă atunci își pierd simțul realității cînd e vorba să guverneze și, neputînd satisface nevoile legitime ale populației, împing la ruină societatea, dacă aceasta le e fidelă, sau sînt destituiți și înlocuiți cu partea activă a poporului.

În India, casta sacerdotală s-a văzut silită să cedeze clasei războinicilor cea mai mare parte a puterii sale, dar a mai avut destulă ca să stăvilească libera dezvoltare a vieții naționale. Această luptă a fost complicată, prin acțiunea tot mai influentă a celui de-al treilea ordin social¹ – înțelepții, care, îndepărtîndu-se tot mai mult de doctrina ortodoxă și de disciplina tradițională, au sfîrșit prin a intra în conflict deschis cu brahmanii. În această luptă, clasa militară sau regală a fost împărțită, dar pînă la urmă a rămas de partea reprezentanților trecutului ; profeții hinduși – înțelepții

1. E de la sine înțeles că împărțirea *castelor* indiene e un fenomen local care nu trebuie confundat cu cele trei departamente conducătoare existente în orice societate.

budismului – după aspre persecuții, au fost expulzați din India. Dacă, pe de o parte, înțelepciunea negativă a budismului, opunându-se fățiș prezentului și trecutului, nu a fost decît o utopie lipsită de sens și sterilă, pe de altă parte, preoșimea și regalitatea, coalizîndu-se împotriva noului curent de gîndire, înlocuindu-l prin violență, au făcut ca în India libertatea să nu mai existe, înlăturînd astfel orice progres istoric. În ciuda superiorității rasei ariene, în ciuda trăsăturilor spiritului național, India a rămas de atunci o sclavă neputincioasă, dăruindu-se tuturor stăpînilor care au pof-tit-o.

Originea culturii indiene e semnalată prin predominanța clasei sacerdotale, reprezentînd trecutul și tradiția comună ; originile Eladei istorice, dimpotrivă, sînt marcate de dominația părții active a societății, a războinicilor, a oamenilor puternici care se afirmă, care vor să se manifeste, prin fapte istorice. Dacă superioritatea acestei componente sociale a fost la început favorabilă progresului tuturor activităților umane, consolidarea clasei militare în cetăți sau State a devenit cu timpul un pericol și un obstacol în calea liberei dezvoltări a spiritului național, determinîndu-i caracterul revoluționar. O societate constituită într-un singur organism strict politic degenerază într-un stat despotic, oricare ar fi forma de guvernare. Oamenii prezentului, oamenii practici care conduc State absolute (republici sau monarhii) nu se încred în trecut și se tem de viitor. În rest, fiind lipsiți de pietate și credință, îi consideră inofensivi sau folositori pe reprezentanții tradiției religioase, cu condiția ca aceștia să rămînă inactivi ; pe de o parte, așează la loc de cînte preoșimea oficială, pentru a domina mulțimea ignorantă, iar, pe de altă parte, pentru a sluji de adaos decorativ edificiului Statului atotputernic. Dar urăsc din răspuțeri orice mișcare religioasă liberă și spontană, tot ceea ce deschide sufletului omenesc noi orizonturi, tot ceea ce apropie lumea de un viitor ideal. Oricît de democratică era, conducerea ateniană a fost nevoită să-l exileze pe Anaxagora și să-l otrăvească pe Socrate, în numele patriei, adică al Statului absolut. În aceste condiții, dezvoltarea progresivă a gîndirii religioase și filosofice a însemnat, în mod fatal, ruperea cu puterile prezentului și cu tradiția trecutului, cu Statul și cu religia Statului. Gîndirea a devenit cosmopolită ; dacă Socrate și Platon disprețuiau democrația ateniană, Aristotel disprețuia toate constituțiile republicane ale cetăților grecești, preferînd în locul

acestora monarhia semi-barbară a macedonenilor ; în sfârșit, filosofi cinici și stoici au respins orice idee de patrie și Stat, declarându-se străini de orice interes public. Independența și organizarea politică a Eladei au fost distruse de filosofie și de religia filosofică, care nu au pus nimic în locul patriei ruinate.

Antagonismul între prezentul național – reprezentat de republicile grecești și gândirea superioară, viitorul națiunii – reprezentată de idealismul grecesc, această luptă între Stat și filosofie a fost fatală și unuia, și celuilalt. Statul și-a pierdut rațiunea de a fi ; idealului sfinților i-a lipsit aplicarea concretă și vie. Urmărind sprijinirea exclusivă pe forță, Statul a pierit chiar prin forță ; disprețuind prea mult realitatea, înțelepciunea a rămas un ideal abstract și neputincios. Era lesne de înțeles. Un rezultat pozitiv al vieții naționale, atât la greci, cât și la hinduși, s-a dovedit nu numai imposibil, dar nici de dorit. De vreme ce ambele curente cele mai elevate, expresii ale geniului celor două națiuni – pesimismul indian cu Nirvana și idealismul grecesc cu scufundarea în absolut – nu au constituit nici unul adevărul în totalitate, n-au avut cum să cunoască o realizare armonioasă durabilă. Un pesimism nihilist creînd o organizare socială, pe de o parte, și un idealism contemplativ ca putere afectînd prezentul, pe de alta, – iată contradicții *in adjecto*. Dacă, în ciuda acestei contradicții imanente, cele două idei naționale imperfecte ar fi fost menținute și statornicite într-un echilibru exterior de forțe sociale, lumea n-ar fi tras din asta nici un profit : n-ar fi existat decît trei Chine în locul uneia.

Dacă istoria evreilor a avut un caracter diferit și a dat altfel de roade, e pentru că viața națională a lui Israel s-a bazat pe un principiu religios ce a favorizat o dezvoltare organică. Acesta s-a manifestat în forma trinitară a teocrației evreiești în care cele trei puteri sociale, dezvoltîndu-se într-un raport armonios, au prefîgurat și vestit Împărăția adevăratului Mesia. Să nu uităm infidelitățile poporului evreu și eforturile repetate pentru spulberarea imaginii trinitare a teocrației mozaice. Se știe că regele Saul i-a masacrat pe preoții lui Iahve la Nob și că regii de după el, atât la Samaria, cât și la Ierusalim, i-au persecutat și ucis pe adevărații profeți. Aceste fapte evidente nu trebuie să ne împiedice să recunoaștem trei adevăruri istorice incontestabile : 1) ideea teocrației trinitare, adică a cooperării organice și a armoniei morale între cele trei puteri conducătoare ale societății complete ; această idee, cu

totul străină hindușilor și elenilor, a fost întotdeauna vie în conștiința lui Israel ; 2) în clipele cele mai solemne din istoria evreilor, această idee s-a înfiripat și s-a realizat efectiv ; 3) reprezentanții progresului național, oamenii viitorului, cei care făceau istoria, adică profeții, nu au mers niciodată pe calea revoluționară și, condamnând prin cuvintele lor inspirate abuzurile preoților și ale conducătorilor autohtoni, nu au respins în principiu nici preoția lui Aaron, nici regalitatea lui David.

Cel mai mare dintre profeți, Moise, nu și-a atribuit nici puterea sacerdotală pe care a lăsat-o lui Aaron, nici conducerea militară încredințată lui Iosua. N-a avut pretenții nici în exercitarea exclusivă a puterii profetice pe care a dezvoltat-o celor 70 de reprezentanți ai poporului exprimând dorința ca toți israeliții să poată dobîndi darul profeției. La fel, David, regele teocratic prin excelență, a fost restauratorul și apărătorul preoțimii. Nu întreprindea nimic fără consultarea oracolului infailibil (*Urim și Thummim*) conferit supremului pontificat ; în același timp, cu toate că era el însuși profet prin har personal, se pleca în fața autorității morale a profetismului public. Istoria teocratică a Vechiului Testament a atins punctul culminant – acordul deplin al celor trei puteri – atunci cînd, spre sfîrșitul domniei lui David, fiul acestuia, Solomon, a fost urcat pe tron și uns rege de marele preot Tsadok și de profetul Nathan. Cînd, după căderile și înfrîngerile regilor Iudeei, elita poporului, în urma prăbușirii Samariei și Ierusalimului și a captivității de la Ninive și Babilon, s-a întors pe pămîntul sînt pentru a reface sub protecția perșilor societatea lui Iahve, iată că profetul Zaharia insistă asupra formulei trinitare a teocrației reînstaurate, asupra solidarității și armoniei între preoțimea în persoana lui Iosua, fiul lui Ioasedek, și principatul temporal în persoana lui Zerubabel, fiul lui Sealthiel, cele două puteri a căror legătură vie și sfîtuitor inspirat era chiar el, profetul.

Fiii lui Israel n-au uitat niciodată că societatea e organismul Omului desăvîrșit și că acesta este trinitar : preot al Cerului, rege al pămîntului și profet al uniunii divino-umane. Acest popor ales anticipa și vestea sosirea Omului Dumnezeu, nu numai prin întuițiile clarvăzătorilor, ci prin constituția socială, prin chiar faptul teocrației trinitare.

Se știe că ungerea sacră a suveranilor era la evrei atributul comun al pontifilor, regilor și profeților. Cel Uns (Mesia sau

Hristos) trebuia să cuprindă în sine cele trei puteri. Într-adevăr, El s-a manifestat ca pontif sau sacrificator pur și sfânt, oferind Tatălui din cer jertfa umanității ; ca rege adevărat al lumii și al naturii materiale pe care le-a absolvit, prin învierea Sa, de legea morții, hărăzindu-le vieții veșnice ; în sfârșit, ca profet desăvârșit, arătându-le oamenilor, prin înălțarea Lui la cer, scopul absolut al vieții și dându-le, prin misiunea Sfântului Duh și prin întemeierea Bisericii, forțele și mijloacele necesare pentru atingerea acestui țel.

CAPITOLUL X

SUVERANITATEA ABSOLUTĂ A LUI HRISTOS.
TREIMEA SOCIALĂ.
SACERDOȚIU ȘI PATERNITATE

După cum Dumnezeu în Sfînta Treime a celor trei ipostaze posedă, la modul absolut, plenitudinea substanței divine, trupul Său celest sau adevărata Sa înțelepciune, tot așa Omul-Dumnezeu în Treimea puterilor Sale mesianice stăpînește în întregime Biserica universală – corpul Său divino-uman, deopotrivă celest și pămîntean, Mireasă desăvîrșită a Cuvîntului întrupat. „Mi s-a dat întreaga putere în cer și pe pămînt.” Această putere universală nu e atotputernicia divină care aparține dintotdeauna Cuvîntului, deci nu-i poate fi dată. Este vorba de puterea mesianică a Omului-Dumnezeu, a puterii ce nu se referă la universul extra-divin ca atare, ci la universul contopit cu Dumnezeu, prin întruparea adevăratei Înțelepciuni. Dacă plenitudinea acestei puteri aparține de drept numai lui Hristos, pentru că numai El a meritat-o, exercitarea acestei puteri divino-umane presupune libera subordonare și cooperare a lumii. Acțiunea lui Hristos este determinată aici de evoluția progresivă a omenirii, atrasă treptat în sfera divino-umană, asimilată corpului mistic al lui Hristos, transformat în Biserică universală.

Dacă Dumnezeu, dacă Hristos glorificat ar fi vrut să impună oamenilor adevărul și voința Sa în chip imediat și supranatural, dacă ar fi vrut să salveze lumea prin forță, ar fi putut s-o facă ; înainte de glorificarea Lui, Iisus ar fi putut să-i ceară Tatălui din cer să trimită o legiune de îngeri ca să-L apere de trimișii lui Caiafa și de soldații lui Pilat. Istoria lumii s-ar fi scris, dar fără să-și fi atins scopul : n-ar mai fi fost libera cooperare a omului cu Dumnezeu, n-ar mai fi existat adevărata unire și contopirea desăvîrșită între făptură și creator, iar lumea însăși, prin pierderea liberului arbitru, ar fi fost asimilată lumii fizice. Dar nu ca să dea

dreptate materialismului, Cuvîntul divin s-a întrupat pe pămînt. După această întrupare, libertatea umană a fost salvată, iar Biserica universală își are istoria ei. Trebuia ca Hristos, înălțat la cer, să conducă Biserica prin intermediul slujitorilor pe care i-a împuternicit, moral și juridic, cu cele trei puteri mesianice, fără a le încredința eficacitatea imediată a puterii sale nelimitate care ar fi consolidat libertatea oamenilor. Se știe că, întemeind Biserica, Hristos i-a încredințat puterile Sale, conducîndu-se după ceea ce s-ar putea numi *rațiunea Treimii* – *ratio trinitatis*.

Treimea dumnezeiască înseamnă evoluția unității absolute care conține în sine întreaga plenitudine a ființei ce se dezvoltă în trei moduri ipostaziate ale existenței divine. Se știe că unitatea absolută e protejată în Sfînta Treime : 1) prin primatul ontologic al primei ipostaze care e cauza inițială sau principiul celorlalte două, dar nu și viceversa ; 2) prin consubstanțialitatea tuturor, care face ca ele să fie indivizibile ; 3) prin perfecta lor coeziune, care nu le dă voie să acționeze separat. Treimea socială a Bisericii universale înseamnă evoluția monarhiei ecleziastice care conține în sine întreaga plenitudine a puterilor mesianice dezvoltată în cele trei forme ale supremației creștine. Ca în cazul Divinității, unitatea Bisericii universale e protejată prin : 1) primatul absolut al primei puteri – pontificatul, singura autoritate direct și imediat instituită de Dumnezeu, deci cauza și condiția necesară a celorlalte două ; 2) stăpînirea în comun a celor trei puteri conținute în corpul lui Hristos, participînd la aceeași substanță religioasă – la aceeași credință, tradiție, la aceleași Sfînte Taine ; 3) coeziunea morală sau identitatea scopului care, pentru toate trei, trebuie să fie venirea Împărăției Domnului, domnia desăvîrșită a Bisericii universale.

Comunitatea religioasă și coeziunea morală a celor trei puteri supreme sub primatul absolut al pontificatului universal înseamnă suprema lege, idealul definitiv al lumii creștine sociale. Dacă în persoana lui Dumnezeu, forma unității trinitare există dintotdeauna, în cadrul Bisericii nu se înfăptuiește decît treptat. Nu e vorba doar de diferență, ci de un anumit contrast între Sfînta Treime și Treimea socială. Ideea fundamentală rudimentară a existenței divine e unitatea absolută, a cărei Treime e dezvoltarea imediată, desăvîrșită și eternă. Ideea primitivă a Bisericii, dimpotrivă, e pluralitatea omenirii naturale decăzute. În Ființa divină, Treimea e forma prin care unitatea pozitivă și absolută se extinde

și se dezvoltă ; în ființa socială a speciei umane, Treimea e forma prin care pluralitatea nedefinită a elementelor specifice e redusă la o unitate sintetică. Astfel, dezvoltarea Bisericii e un proces de *unificare*, un raport, stabilit la modul ideal, dar în realitate variabil, între unitate de drept și pluralitate de fapt – ceea ce presupune două operații principale : centralizarea treptată a corpului ecleziastic și acțiunea unificatoare și sintetică a Bisericii centralizate tinzând să atragă întreaga lume. Ipostazele Sfintei Treimi sînt neamestecate, iar raportul treimic e pur. Puterile supreme ale societății treimice sau ale Bisericii universale nu sînt deloc pure, nici prin ele însele, nici prin împrejurările în care trebuie realizate. Nu sînt pure prin ele însele, căci nu sînt decît centre relative ale întregului colectiv. Modul în care ele se exercită e complicat nu numai datorită pluralității mediului uman în care trebuie să se manifeste, ci faptului că revelația mesianică are în lumea naturală dovezile mai mult sau mai puțin reușite ale unificării parțiale, pe care trebuie să se grefeze opera unificatoare a Bisericii. Dacă asta facilitează material operațiunea divino-umană, îi conferă în același timp un caracter mai puțin pur, ordonat și armonios. Haosul care ia forma creației fizice își afirmă drepturile nu numai în istoria lumii naturale, ci și în istoria Religiei și a Bisericii.

Scopul operei divino-umane e mîntuirea tuturor oamenilor deopotrivă, transformarea lumii într-un sacerdoțiu regal și profetic, într-o societate a Domnului în care oamenii se află în raport imediat cu Hristos și n-au nevoie de lumina soarelui (adică de un pontificat special), nici de aceea a lunii (adică de o regalitate specială), nici de aceea a stelelor (adică de profetismul ca funcție publică). Dacă scopul a fost fixat, nu înseamnă că a și fost atins. E o evidență faptul că oamenii nu și-au însușit pietatea, dreptatea și înțelepciunea într-un grad suficient pentru a intra în legătură cu Divinitatea, pentru a-i fi atribuită fiecareia calitatea de preot, rege și profet. Trebuie ca cele trei atribute mesianice să se obiectiveze și să se organizeze în viața socială și publică, pentru a exista diferență în cadrul organismului universal, astfel încît Hristos să-și poată desfășura acțiunea sacerdotală, regală și profetică. La poalele muntelui Sinai, poporul lui Israel i-a spus lui Moise : „Nu putem suporta prezența lui Iahve, vom pieri cu toții. *Du-te tu în locul nostru ca să-i vorbești lui Iahve și să ne spui ce ți-a zis de noi ; tu vei fi mijlocitor între noi și Cel de Sus.*” Iar Domnul i-a spus lui

Moise : „Ceea ce poporul a spus, rămîne spus.” Din porunca lui Iahve, Moise nu numai că a slujit de mediator între Divinitate și popor, ci – declarînd că poporul e chemat să devină *malkhouth cohanim* (regalitate sacerdotală) – a instituit cele trei puteri prin care Iahve trebuie să-și exercite acțiunea socială în Israel. Mediatorul uman din Vechiul Testament îl prefigura astfel pe cel divino-uman al religiei creștine. Vestind Împărăția Cerurilor care e în noi – grația și adevărul – prin proclamarea desăvîrșitei unități, unitatea iubirii și a libertății, ca lege supremă a Bisericii Sale, Iisus Hristos apelează pe calea alegerii la organizarea corpului ecleziastic și la instituirea unui organ central al acestuia. Toți trebuie să fie unul, să fie egali, și totuși numai celor doisprezece apostoli Iisus le-a dat puterea și, printre ei, numai unuia singur i-a încredințat-o în întregime.

Se știe că principiul vieții dezorganizate sau extra-divine se manifestă prin șirul neîntrerupt de generații ; prezentul ia locul trecutului pentru a fi, la rîndul lui, înlocuit cu un viitor iluzoriu și efemer. Fiii paricizi deveniți părinți nu pot da naștere decît unei noi generații de paricizi și tot așa pînă la infinit. Iată care e legea neînduplecată a vieții pe pămînt. Pentru regenerarea omenirii, pentru a-i da o nouă viață, trebuia înainte de toate statornicit trecutul prin organizarea unei *paternități permanente*. Lumea conferă deja paternității trecătoare trei funcții distincte : tatăl e producătorul și susținătorul *vieții* copilului prin zămislirea lui și răspunzînd de nevoile sale materiale ; îndrumă *dezvoltarea* morală și intelectuală a tînărului, creșterea lui ; în sfîrșit, în ochii fiului adult, tatăl rămîne memoria vie și plină de respect a trecutului. Cel dintîi raport înseamnă pentru copil o *dependență* totală ; al doilea impune tînărului datoria de a *asculta* de părintele său ; al treilea nu e decît semnul *pietății* filiale, al liberului sentiment de respect și de prietenie reciprocă. Dacă în viața de familie paternitatea se manifestă pe rînd sub aceste trei aspecte, acestea există deopotrivă în viața socială regenerată a întregii lumi. Totdeauna vor fi indivizi și popoare care trebuie călăuziți spre viața spirituală și să primească hrana religioasă elementară ; există popoare și indivizi rămași la stadiul de infanțitate morală și intelectuală ; alții trebuie, ca și tinerii, să-și dezvolte forțele și facultățile spirituale cu o anumită libertate, dar au nevoie totuși să fie mereu supravegheați și îndrumați pe calea cea bună prin puterea paternă manifestată mai ales

la acest nivel ca autoritate pedagogică. În sfârșit, vor exista întotdeauna, dacă nu popoare, cel puțin indivizi care au atins vârsta majoră a spiritului ; la ei, respectul și dragostea pentru paternitatea spirituală sînt cu atît mai mari cu cît sînt mai conștienți și mai liberi.

Din alt punct de vedere, există mereu o progresie ierarhică a paternității spirituale potrivit importanței unităților sociale. Se știe că Biserica e lumea *transsubstanțiată*, or lumea e constituită după analogia cu un corp fizic viu. Acesta e o unitate complexă formată din unități relativ simple de grade diferite, aflate într-un raport complex de subordonare și coordonare. Sînt trei grade principale ale acestei ierarhii fizice. Gradul inferior e reprezentat prin unități (relativ) simple, organe elementare sau elemente organice ale corpului. Cel de mijloc e constituit din membrele corpului și organele propriu-zise care sînt mai mult sau mai puțin compuse. În sfârșit, toate membrele și organele sînt subordonate unității întregului corp, dominat de un organ central. La fel e și cu organismul politic al lumii care trebuia să fie regenerat de creștinism ; unitățile sociale (relativ) simple, triburile, clanurile, comunele rurale, cetățile mici erau adunate în colectivități compuse, mai mult sau mai puțin subîmpărțite – națiuni mai mult sau mai puțin dezvoltate, provincii mai mult sau mai puțin importante ; toate provinciile și națiunile erau adunate sub monarhia universală, condusă de un organ social unic, Roma – cetatea care cuprindea întregul univers, care era deopotrivă *urbis et orbis*.

Iată care era organizarea ce trebuia transsubstanțiată de creștinism. Corpul umanității istorice a trebuit să fie regenerat în toate componentele în funcție de importanța alcătuirii sale. De vreme ce la baza acestei regenerări Hristos a așezat paternitatea spirituală, aceasta trebuia să fie constituită potrivit diferențelor de articulație socială. Au existat, deci, trei grade principale ale paternității sociale sau ale sacerdoțiului : fiecare unitate socială elementară, fiecare mulțime transsubstanțiată în cadrul Bisericii, avea un părinte spiritual, un preot ; toți aceștia formau clerul inferior sau preoțimea propriu-zisă. Provinciile din Imperiu, transsubstanțiate în eparhii sau dioceze de ordine diferite, formau fiecare o mare familie cu un preot comun în persoana *arhiereului* sau a episcopului – superiorul celorlalți preoți și, prin ei, al întregii creștinătăți din dioceza sa. Dar toate societățile spirituale din acest al doilea

ordin reprezentat de episcopat – bisericile particulare din cetățile, provinciile și națiunile guvernate de pontifi de toate rangurile (simplici episcopi, arhiepiscopi, mitropoliți, înalți prelați sau patriarhi) – nu sînt decît părțile Bisericii universale care trebuie să fie recunoscută ca unitate superioară. Simpla alăturare a părților nu e de ajuns pentru constituirea unui organism viu. Este nevoie de o unitate de suprafață sau o formă substanțială care să cuprindă toate celelalte unități specifice – elementele și organele din care e alcătuit corpul. Dacă diferitele familii spirituale ce-și dispută între ele lumea trebuie să alcătuiască într-adevăr o singură familie creștină, o singură Biserică universală, trebuie să se supună unei autorități comune, alături de toate națiunile creștine. A susține că nu există decît Biserici naționale înseamnă a susține că o parte a organismului există în sine și pentru sine și că acest organism nu e viabil. Hristos n-a pus bazele nici unei Biserici specifice, ci le-a întemeiat pe toate în unitatea reală a Bisericii universale încredințată lui Petru, unicul reprezentant superior al autorității divine, al întregii familii a fiilor omului.

Nu degeaba Iisus Hristos a atribuit *celei dintîi* ipostaze divine, *Tatălui* din cer, actul divino-uman prin care Simon fiul lui Iona a devenit primul părinte social al întregii familii omenești și dascălul lumii. „*Căci nu trupul și sîngele Mintuitorului, ci Tatăl meu care este în ceruri.*” Sfînta Treime e la fel de indivizibilă în afară precum înlăuntru. Dacă Sfîntul Petru a fost inspirat de Dumnezeu, a fost în aceeași măsură inspirat și de Dumnezeu Fiul și de Dumnezeu Sfîntul Duh ; fiindcă e vorba de *inspirație*, mai bine să ne oprim la Sfîntul Duh care a vorbit prin profeți. Tocmai aici e rațiunea divină desprinsă din fiecare cuvînt al lui Hristos și din sensul universal al cuvîntării către Petru. Să nu ne oprim la constatarea că Simon, în acest caz special, a fost inspirat de Sus, ceea ce s-ar fi putut întîmpla cu oricare alt tovarăș de-al lui, ci să vedem în aceasta unica instituire a *paternității* universale în cadrul Bisericii – imagine și organ al autorității divine ; doar Tatăl din cer avea dreptul să recunoască această instituție.

E nefast să schimbi aerul pur al munților din Galileea cu miasmele Mării Moarte. Susținînd că bisericile parohiale și diocesezele au nevoie de preoți și episcopi, de organe lumești ale autorității divine, polemicii anticatolici nu vor să audă vorbindu-se de un preot comun peste întreaga Biserică universală ; singurul condu-

cător al Bisericii e Iisus Hristos. Însă nimic nu împiedică să fie conduse o parohie și o dioceză de către un preot ; orice ortodox va recunoaște un vicar al lui Iisus Hristos în persoana fiecărui episcop și a fiecărui preot, dar va huli atunci cînd catolicii îl numesc astfel pe primul dintre patriarhi, pe urmașul Sfîntului Petru. Oare acești adepți ai particularismului ortodox recunosc în Iisus Hristos adevăratul conducător al Bisericii ? Dacă ar fi fost Conducătorul suprem, ar fi crezut în vorbele Sale. Oare pentru a fi pe placul stăpînului s-au revoltat împotriva celui numit de El ? Sînt de acord ca Hristos să acționeze prin preoții Săi în cutare sau cutare parte din împărăție, dar își închipuie că a depășit limitele puterii Sale și a abuzat de dreptul Său încredințîndu-i lui Petru cheile întregii Împărății. E ca și cum un supus englez, recunoscînd împărătesei Indiei dreptul de a numi un guvernator la Madras și un judecător la Bombay, ar fi contestat numirea viceregelui la Calcutta.

Putem spune că Biserica universală, în totalitate, a depășit limitele omenești, extinzîndu-se asupra sfinților din Rai, a sufletelor din Purgatoriu și – adaugă Komiakov – a sufletelor acelorora ce nu s-au născut încă. Nu credem însă că papa ține să-și arate puterea asupra acelorora ce nu s-au născut încă. Pentru a fi serioși, nu e vorba de Biserica universală în totalitatea ei absolută și eternă, ci în totalitatea relativă și temporală ; e vorba de Biserica de pe pămînt în fiecare clipă a existenței sale istorice. Pentru Biserică, ca și pentru individ, există totalitatea invizibilă sau sufletul și cea vizibilă sau trupul. Sufletul omenesc depășește limitele vieții terestre, supraviețuind organismului fizic, iar în lumea spiritelor gîndește și acționează nu printr-un creier material ; dacă de aici cineva ar vrea să tragă concluzia că și în viața pămînteană omul nu are, nevoie de creier, o asemenea concluzie n-ar fi valabilă.

Mai există o modalitate de a îndepărta printr-o judecată generală necesitatea autorității universale. De vreme ce principiul autoritar reprezintă tradiția, memoria trecutului, credem că e de ajuns Bisericii, pentru a fi adevărata autoritate spirituală, să păstreze această tradiție, să conserve memoria trecutului său. Din acest punct de vedere, autoritatea spirituală ar fi reprezentată numai prin strămoșii dispăruți ai societății religioase – Părinții Bisericii. De ce să nu aplicăm acest raționament și celorlalte biserici ? De ce să nu se bucure și credincioșii unei parohii, în materie de autoritate spirituală, de mărturiile istorice cu privire la primii întemeietori

ai bisericii lor parohiale, de ce să aibă nevoie de un părinte spiritual în viață, de un preot permanent ? De ce locuitorii Moscovei nu se declară mulțumiți cu tradiția sfântă și pioasa amintire a primilor conducători ai Bisericii lor, a sfinților mitropoliți Petru și Alexei, de ce vor să aibă un episcop în viață, un reprezentant permanent al vechii tradiții ? A pune pe seama trecutului, a acelui trecut care pentru noi nu mai are decît o existență ideală, autoritatea spirituală, înseamnă a nu cunoaște însăși esența, rațiunea de a fi a Bisericii. Strămoșii barbari ai lumii s-au dovedit a fi mai înțelepți : credeau în dăinuirea străbunilor, făcînd din asta principalul obiect de cult, însă, pentru a oficia mereu acest cult, aveau pretenția ca strămoșul răposat să aibă un urmaș în viață, suflet al familiei, preot, sacrificator, mijlocitor permanent între Divinitate și viața de pe pămînt.

Fără un părinte comun peste întreaga familie a oamenilor, fiii lui Adam ar fi pradă tuturor sciziunilor, iar unitatea n-ar fi pe pămînt decît un ideal. Adevărata unitate ar fi izgonită în cer, precum mitica Astreea ; iar haosul va stăpîni pămîntul. Scopul creștinismului n-ar mai putea fi atins. Cuvîntul s-a întrupat pentru a unifica lumea inferioară, pentru a o scoate din haos și a o apropia de Divinitate.

Hristos a întemeiat adevărata Biserică pe pămînt și i-a atribuit ca bază o autoritate permanentă, universal distribuită în toate părțile organismului social, dar concentrată cu adevărat în persoana unui părinte comun pentru toți credincioșii, suveranul pontif de altădată sau părintele prin excelență care e papa.

Papa e părintele tuturor episcopilor și, prin aceștia, al tuturor preoților. E părintele părinților. Papa e singurul episcop pe care ceilalți episcopi, din cele mai vechi timpuri, l-au considerat nu numai frate, ci și părinte al lor : nu doar episcopii izolați îi recunoșteau autoritatea, ci adunările din orice episcopat, la fel de importante ca, de pildă, conciliul din Calcedonia. Însă autoritatea papei față de Biserică sau cler nu e una absolută. Sub anumite aspecte, nu numai episcopii, dar și preoții sînt egali cu papa. Papa n-are nici un avantaj deosebit asupra unui simplu preot în domeniul Sfintelor Taine, cu excepția funcției sale. De aceea îi numește pe episcopi nu numai fiii săi, ci și frații săi, după cum aceștia îl numesc frate. Astfel, în limitele Bisericii propriu-zise, papa n-are decît o autoritate relativă ; nu există analogie deplină cu autoritatea

divină. Caracterul acesteia constă în aceea că Tatăl e unic, iar Fiul și Duhul Sfânt, participînd la divinitate, nu participă la fel și în aceeași măsură la autoritatea divină. Însă episcopii și preoții (toată Biserica) participă mai mult sau mai puțin la autoritatea spirituală a papei. În fond, această autoritate spirituală sau puterea sacerdotală a papei nu e ceva diferit de aceeași putere a unui episcop : papalitatea e plenitudinea absolută a puterii episcopale, așa cum aceasta e plenitudinea relativă a puterii preoților.

CAPITOLUL XI

REGALITATE ȘI FILIAȚIE. PROFETISM. CELE TREI TAINE ALE DREPTURILOR OMULUI

Dacă papalitatea, asemeni autorității divine, trebuie să producă o a doua putere socială, aceasta nu este aceea a episcopilor, care sînt părinți la rîndul lor, ci una cu adevărat filială, al cărei reprezentant nu e deloc un părinte spiritual, așa cum în Sfînta Treime Fiul nu are calitatea de tată în nici un fel. Cea de-a doua putere mesianică e Regalitatea creștină. Prințul creștin, regele, împăratul, sînt prin excelență Fiii spirituali ai suveranului pontif. Dacă unitatea statală e concentrată și se realizează în persoana suveranului pontif și dacă există un raport de filiație între Statul creștin ca atare și Biserică, acesta trebuie să existe cu adevărat între conducătorul Statului și cel al Bisericii. Istoriei îi revine cercetarea trecutului, iar politica oportunistă trebuie să stabilească pentru clipa de față raporturile între Biserică și Statul *păgîn*. Dacă e vorba de Statul *creștin*, atunci el reprezintă cea de-a doua putere mesianică, Regalitatea lui Hristos și e rezultatul (în principiu) al celei dintîi puteri mesianice, paternitatea universală.

Misiunea pozitivă a Statului creștin e aceea de a da viață, în plan social și politic, principiilor adevăratei religii. Aceste principii sînt reprezentate și păstrate de Biserică (în sensul strict al cuvîntului), de societatea religioasă care are drept bază autoritatea spirituală concentrată în persoana papei, organizată în episcopat și în preoțime și recunoscută cu pietate de masa de credincioși. Biserica e *faptul* religios fundamental și singura *cale* de mîntuire pe care Hristos a lăsat-o omenirii. Însă El, atît în faptă, cît și în persoană, nu separă calea adevărului de calea vieții. Dacă adevărul se bazează pentru noi pe doctrina Bisericii, iar viața spirituală pe Sfintele Taine, nu trebuie să uităm că această temelie nu există în sine, ci pentru întregul edificiu. Adevărata religie vie nu e o

specialitate, un domeniu separat, ceva aparte în viața omului. Revelație directă a absolutului, religia nu poa e fi ceva, e totul sau nimic. De îndată ce credem în ea, sîntem nevoiți s-o introducem, ca suprem principiu conducător, în toate domeniile vieții intelectuale și practice, subordonîndu-i toate interesele politice și sociale.

Hristos nu e doar preot, ci și rege ; Biserica Sa trebuie să confere caracterului sacerdotal demnitatea regală. Împăcînd natura omenească imperfectă cu Dumnezeu, prin sacrificiul veșnic, primenindu-i și educîndu-i pe oameni pe calea autorității spirituale, Biserica trebuie să dovedească rodnicia acestei autorități apropiînd întreaga lume de Dumnezeu.

Pentru a mîntui lumea care „se scaldă în rău”, creștinismul trebuie să pătrundă în spiritele oamenilor ; pentru ca reprezentanții Domnului pe pămînt, păzitorii adevărului transcendent și ai sfințeniei absolute să nu-și compromită în lupta lor practică împotriva răului sfînta demnitate și pentru a nu uita de cele sfînte vrînd să salveze omenirea, fapta lor politică nu trebuie să fie imediată. Așa cum Tatăl din cer acționează prin Fiul Său, tot așa Biserica lui Dumnezeu, autoritatea spirituală și papalitatea universală trebuie să acționeze și să se manifeste în lume prin intermediul Statului creștin, prin Regalitatea Fiului. Statul trebuie să fie organul politic al Bisericii, suveranul temporal trebuie să fie *Cuvîntul* suveranului spiritual. Astfel, chestiunea supremației între cele două puteri cade de la sine : cu cît sînt mai mult decît ceea ce trebuie să fie, pe atît sînt de egale între ele și libere. Limitîndu-se la puterea laică, Statul cere și primește confirmarea morală a Bisericii, iar aceasta, afirmîndu-se ca suprema autoritate spirituală, încredințează Statului fapta sa exterioară ; între Stat și Biserică e o strînsă legătură, o dependență reciprocă ; orice conflict e exclus. Atunci cînd Biserica păzește și explică Legea Domnului și cînd Statul execută Legea transformînd planul social potrivit ideii creștine, creînd condițiile practice și mijloacele exterioare pentru a conferi viață divino-umană pe pămînt, orice antagonism de principii și interese trebuie să dispară, lăsînd loc diviziunii pașnice a muncii într-o operă comună.

Dacă această dependență reciprocă între Biserică și Stat, care constituie adevărata lor libertate, e o condiție necesară pentru realizarea idealului creștin pe pămînt, nu e oare evident că această condiție, acordul și coeziunea celor două puteri nu există decît la modul ideal, în afara faptului religios și a prezentului politic ?

Avînd ca bază generală sfînta tradiție, Biserica propriu-zisă (reprezentată prin preoțime) consideră adevărul religios ca un fapt împlinit. Din acest punct de vedere, întruparea lui Hristos, realitatea Omului-Dumnezeu (principiu fundamental al adevăratei religii) este înainte de toate un eveniment istoric, un fapt al trecutului apropiat de prezent *sub specie praeteriti*¹ – printr-o serie de alte fapte religioase care au loc de obicei într-un plan imuabil stabilit de la început odată pentru totdeauna (învățătura tradițională reproducînd *depositum fidei*², succesiunea apostolică transmisă în chip uniform, botezul și alte taine hotărîte prin formule invariabile, etc.)³. Acest principiu tradițional, acest caracter imuabil și determinat, e specific Bisericii (în sens strict), e propriul său element. Dar dacă se limitează doar la el și, mulțumită de originea ei superioară, nu vrea să știe de nimic altceva, dă dreptate absolutismului Statului care, văzînd în religie ceva ce aparține trecutului, demn de respect, dar fără putere practică, se crede îndreptățit să pună stăpînire peste prezent și să-l atragă în politica intereselor temporale.

„Eu sînt unitatea, spune Biserica ; fac din toate națiunile o singură familie universală.” „Doresc, spune Statul, ca toate națiunile de pe pămînt să se unească pe plan mistic, neopunîndu-mă nici comuniunii sfinților, nici unității sufletelor creștine într-o singură credință, o singură nădejde și o singură dragoste. Viața de pe pămînt e altfel. Națiunea separată și independentă e totul ; propriul ei interes e scopul suprem, forța ei materială e principiul, iar războiul e un mijloc. Sufletele creștine împărțite în armate dușmane n-au decît să se ucidă între ele pe pămînt, pentru a realiza mai repede în cer uniunea mistică.”

„Reprezintă adevărul imuabil al trecutului absolut”, spune Biserica. „Perfect, răspunde Statul mai mult sau mai puțin creștin : eu nu cer decît domeniul relativ și mobil al vieții practice. Venerez sfînta arheologie, mă plec în fața trecutului. Nu mă amestec în dogme, nici în Sfintele Taine, numai dacă acestea nu pătrund în prezentul imediat care-mi aparține cu totul : școala, știința, educația socială,

1. De felul trecutului. (lat.)

2. tezaurul credinței. (lat.)

3. Prezența reală a lui Hristos în Sfînta Împărtășanie este fără îndoială o prezență vie, dar cu desăvîrșire mistică și, ca atare, nu determină direct și în chip precis viața practică și socială a oamenilor.

politica internă și externă. Eu sînt justiția : *sumum cuique*¹. O instituție divină n-are a face cu cele lumești. Să i se dea lui Dumnezeu cele sfinte, templul preotului, iar restul Cezarului.”

Dar lui Hristos, deopotrivă Om și Dumnezeu, preot și rege, suveran al cerului și al pămîntului, ce îi vom da ? Această dreptate egoistă și acest divorț anti-creștin al celor două lumi sînt naturale și logice, atîta timp cît ne limităm la dualitatea nedefinită și abstractă a spiritualului și lumescului, a sacrului și a profanului, uitînd cea de-a treia relație, sinteza absolută a *infiniului și a finitului*, înfăptuită în Dumnezeu, iar pe pămînt în Hristos. Uităm esența creștinismului – armonia întregului, uniunea liberă, unică și multiplă – adevăratul viitor ce ajunge prezentului și reînvie trecutul.

Biserica și Statul, pontiful și prințul, în prezent separați și dușmani, nu se pot uni cu adevărat și pentru totdeauna decît într-un viitor profetic ale cărui premise și condiții determinante sînt chiar ei. Pentru a exista coeziune între două puteri, trebuie să existe un singur scop pe care nu-l pot atinge decît de comun acord, fiecare după mijloacele ei. Or, scopul comun al Bisericii și al Statului, al preoției și al regalității, nu e cu adevărat reprezentat nici de una, nici de cealaltă din cele două puteri luate în sine sau în elementele lor specifice. Din acest punct de vedere, fiecare are scopul ei diferit. Dacă e vorba ca Biserica să ducă mai departe tradiția religioasă, o poate face de una singură fără nici un ajutor din partea Statului. Dacă acesta trebuie să-și apere supușii de dușmani și să mențină cu ajutorul tribunalelor și al poliției buna ordine externă, își ajunge sieși fără ajutorul Bisericii creștine.

Dar Hristos n-a contopit în persoana sa divinusul cu umanul pentru a le lăsa separate în corpul său social. Preot, Rege și Profet, el a conferit societății creștine forma sa absolută în cadrul monarhiei trinitare. Întemeindu-și Biserica pe preoție, recunoscînd Statul prin Regalitatea Sa, a avut grijă și de unitatea și progresul lor, lăsînd lumea să acționeze în mod liber, potrivit spiritului său profetic. Cum preoția și Regalitatea Omului-Dumnezeu își manifestă esența divină prin organisme de pe pămînt, nu poate fi altfel cu profetismul Său. Trebuie să admitem în lumea creștină un al treilea domeniu principal – unitate sintetică a primelor două – oferind Bisericii și Statului idealul perfect al Lumii divinizate, ca scop suprem al acțiunii lor comune.

1. Fiecăruia să i se dea ce i se cuvine. (lat.)

Spiritul profetic nu s-a epuizat sau stins în corpul universal al lui Hristos, el se adresează întregii lumi, preoților, regilor și oamenilor simpli, e peste tot. Păzitorilor tradiției sfinte le va spune : „Nu vi s-a încredințat o tradiție moartă ; revelația lui Dumnezeu cel viu și a lui Hristos nu poate fi o carte închisă și pecetluită. Iisus nu e numai un fapt al trecutului, ci mai ales un principiu al viitorului, al dezvoltării libere și al adevăratului progres. Vi s-a încredințat tezaurul credinței ; oare e un capital ascuns în cufărul pe care-l îngropăm în pământ ? Preoți credincioși ai Domnului, nu vă luați după slujitorul prudent din parabola evanghelică, nu reduceți doctrina lui Hristos la un fapt împlinit. Și în cazul doctrinei, care e adevărul Său, Hristos e principiu și piatră de temelie. Faceți din dogma creștină o bază solidă dar largă, principiu de neclintit dar viu al oricărei filosofii și al oricărei științe ; nu-l limitați la un domeniu separat, indiferent sau ostil gândirii și cunoașterii umane. Teologia e știința divină, dar Dumnezeul creștinilor s-a unit cu lumea în chip indisolubil. Teologia Omului-Dumnezeu nu poate fi separată de filosofia și de știința omului. Sînteți ortodocși în credință și respingeți erezia lui Nestorius și aceea a lui Eutihie ; fiți ortodocși în aplicarea credinței voastre. Înfăptuind adevărul lui Hristos în plan intelectual, deosebiți, dar nu separați naturile, mențineți în ideile și doctrinele voastre unitatea interioară, organică și vie a divinului și umanului, fără să se amestece și să se despartă. Feriți-vă să vă încredeți, precum nesăbuiții nestorienii, în două științe și două adevăruri complete și independente. Să nu încercați, asemenea monofiziților, nici să ucideți adevărul omenesc, rațiunea filosofică, faptele științei naturale și istorice ; nu le acordați prea mare importanță, dar nici să nu luați drept părere preconcepută certitudinea mărturiei lor în numele dogmei creștine : e un sacrificiu nesăbuit pe care Rațiunea întrupată nu vi-l cere și pe care nici nu l-ar accepta.

„Dar nu numai principiul absolut al științei, ci și acela al ordinii sociale v-au fost încredințate, părinți ai lumii primenite ! Ca ortodocși autentici, urmați calea regală între două erezii opuse : falsul liberalism nestorian și falsul pietism monofizit. Primul voia să separe definitiv Statul de Biserică, profanul de sacru, așa cum Nestorius despărțea în Hristos umanitatea de divinitate. Celălalt voia să absoarbă sufletul omenesc în contemplația divinului, lăsînd în seama destinelor lor lumea, Statele și națiunile ; aplicarea

socială a monofizitismului însemna negarea naturii umane a lui Hristos în ființa Lui divină. Însă voi, pontifi ortodocși, care aveți în adevărata dogmă hristologică formula infailibilă a liberei și desăvârșitei uniuni, voi mențineți mereu legătura strînsă ce apropie Statul oamenilor de Biserica lui Dumnezeu, așa cum umanitatea lui Hristos era legată de Cuvîntul divin. Absolutismului Statului care vrea să devină păgîn și ateu voi nu-i opuneți clericalismul absolut închis în sine ; nu combateți erorile cu adevăruri false, ci mențineți adevărul social absolut care are nevoie, alături de Biserică, de un Stat creștin, Regalitate a lui Hristos, imagine și instrument al filiației divine, așa cum voi sînteți imaginea veșnicei paternități. Să nu vă plecați niciodată în fața puterii laice, căci Tatăl nu se poate pleca în fața Fiului, dar nici să nu încercați să o supuneți, căci Fiul e liber.

Pontifi și preoți, voi sînteți slujitorii *Sfintelor Taine* ale lui Hristos. În dogma revelată, Hristos e principiul tuturor adevărilor sau al întregului adevăr, în fond, unic, multiplu în conținutul material și triplu în forma constitutivă : teologică, filosofică și științifică (după cum Iisus e unul în ipostaza Sa, multiplicat atunci cînd conține și este manifestarea cosmosului ideal și triplu, atunci cînd unește substanța divină cu sufletul rațional al omului și cu trupul material) – la fel, în Sfintele Taine, Iisus e principiul *vieții*, al *întregii* vieți, nu numai spirituale, ci și materiale, nu numai individuale, ci și sociale. Voi, preoți, aveți menirea să sădiți în oameni germenul mistic dar real al vieții divino-umane, semănînd în ființa noastră materia îndumnezeită, corporalitatea cerească. Începutul acestei opere, izvorul cel dintîi al vieții supranaturale în trupul lumii, trebuie să fie un fapt absolut ce depășește rațiunea umană – un mister. Dar orice mister se cere revelat ; elementele mistice pe care grația Sfintelor Taine le sădește în ființa umană trebuie să germineze, să dea rod și să se manifeste în viața socială a oamenilor, transformînd-o din ce în ce mai mult în adevăratul corp al lui Hristos. Această operă de sanctificare nu aparține numai preoțimii, ea are nevoie și de colaborarea Statului creștin și a societății creștine. Ceea ce preotul începe prin ritul său misterios, prințul mirean continuă prin legislația sa, iar poporul credincios trebuie să înfăptuiască în viață.”

Spiritul profetic al creștinismului va spune principilor și poarelor creștine : „Biserica vă oferă misterele vieții și ale fericirii,

iar voi trebuie să le descoperiți și să vă bucurați de ele. Botezul e taina sau misterul *libertății*. Creștinul pe care Hristos l-a răscumpărat este înainte de toate om liber. Principiul etern și absolut al acestei libertăți e conferit de grația divină și nu poate fi distrus de raporturile exterioare, de situația socială, de om. Oare în lumea creștină aceste raporturi exterioare trebuie să fie în contradicție cu harul dumnezeiesc ? Creștinul botezat își păstrează libertatea chiar dacă e sclav, dar oare trebuie să fie sclav într-o societate creștină ? Regi și voi, popoare creștine, aboliți ultimele rămășițe ale ticăloșiei păgîne, înlăturați sclavia și slugărnicia sub toate formele sale, directe și indirecte, căci reprezintă negarea botezului, negare care – oricît de neputincioasă ar fi pentru a frînge grația lăuntrică – împiedică realizarea ei exterioară. Domnul nostru nu e unul ascuns și dacă s-a manifestat și întrupat nu e fără îndoială ca să mențină contradicția între invizibil și vizibil. Nu îngăduiți ca omul eliberat de Dumnezeu cel viu să fie silit să redevină slujitorul lucrurilor moarte, sclavul mecanismului.

Aveți *confirmația* – taina sau misterul *egalității*. Biserica lui Hristos comunică fiecărui creștin fără deosebire demnitatea mesianică (pe care primul Adam a pierdut-o, iar cel de-al doilea a regăsit-o) – prin ungerea sacră a suveranilor. Se știe că statul social perfect, prefigurat prin această taină (statul *malkhouth cohanim – regnum sacerdotale*), nu poate fi realizat imediat ; însă voi, mai marii lumii, să nu uitați că aveți menirea să înfăptuiți scopul creștinismului. Menținînd cu orice preț, din interes egoist, inegalitățile sociale, justificați reacția plină de ură a claselor dezmoștenite. Profanați taina ungerii cu mir dacă transformați unșii lui Dumnezeu în sclavi revoltați. Legea lui Dumnezeu n-a pedepsit niciodată inegalitatea din naștere și dacă în conservatorismul vostru nelegiuit transformați în principiu absolut și etern ceea ce nu e decît un fapt trecător, luați asupra voastră toate păcatele poporului și sîngele celor căzuți

Și tu, popor creștin, află că Biserica acordîndu-ți prin confirmație demnitatea mesianică, făcînd din fiecare om egalul pontifilor și al regilor, nu ți-a dat un titlu în zadar și derizoriu, ci o grație autentică și permanentă de care trebuie să ții seama ; căci în virtutea acesteia, fiecare poate deveni parte a Sfîntului Duh în plan social. În afara preoțimii și a regalității, în societatea creștină mai este un al treilea domeniu suveran – cel profetic, care nu ține nici

de naștere, nici de alegerea publică, nici de sfînta hirotonisire. E dat fiecărui creștin prin confirmare și poate fi exercitat de cei care nu sînt demni de grația divină, dar care se alătură acțiunii sale prin libertatea lor. Astfel, fiecare om, dacă dorește, poate prin drept divin și prin grația Domnului să exercite puterea suverană la egalitate cu Papa și Împăratul.”¹

Oare asta e greșeala creștinismului, că acest drept oferit tuturor e vîndut de mulțime lui Satan pentru un blid de linte ?

Egalitatea demnității suverane care aparține de drept fiecărui creștin, nu e una a nepăsării. Toți au o importanță egală, fiecare într-o măsură mare în ochii celorlalți ; dar nu toți îndeplinesc aceeași funcție. Unitatea poporului creștin, bazată pe paternitatea divino-umană, e unitatea unei familii ideale. Egalitatea morală desăvîrșită între membrii unei asemenea familii nu împiedică fiii să recunoască cu pietate primatul și autoritatea părintelui comun, nici să se deosebească între ei prin vocații sau caractere diferite. Adevărata egalitate pozitivă, ca și adevărata libertate, se manifestă și se realizează în solidaritate sau fraternitate, care face ca mai mulți să devină *precum unul singur*. Botezul libertății și confirmarea egalității sînt desăvîrșite prin taina *împărtășaniei*, îndeplinire a rugăciunii lui Hristos : „*Toți ca unul, așa cum Eu sînt unul cu Tine, Tată! Meu*”. Adunîndu-și discipolii sub semnul împărtășaniei, Iisus Hristos nu a vrut să se poticnească de diviziunile naționale. Tuturor națiilor le-a oferit fraternitatea. Dacă împărtășania din trupul divin e adevărată, vom deveni frați fără deosebire de rasă și de naționalitate ; dacă o să ne mai omorîm între noi în numele așa-numitelor interese naționale, vom fi, nu numai metaforic, ci cu adevărat fratricizi.

1. E de la sine înțeles că funcția profetică a cărei exercitare e determinată numai de condiții interioare și pur spirituale nu poate avea nici un caracter exterior obligatoriu. Reprezentînd în societatea omenească idealul absolut, profetul creștin va fi inconsecvent și infidel misiunii sale dacă va acționa prin mijloace care nu sînt proprii decît unui stat social imperfect.

CAPITOLUL XII

CELE PATRU TAINE ALE „ÎNDATORIRILOR” OMULUI

Cele trei taine (botezul, confirmăția și împărtășania) făcându-i pe toți creștinii liberi, egali, frați unii cu alții și fiii lui Dumnezeu (cuprinși în Fiul unic – Iisus Hristos) le conferă demnitatea mesianică și drepturile suverane. Omul are dreptul să fie fiul lui Dumnezeu, căci pentru asta a fost creat. Dar fiind fiul Domnului de drept și nu de fapt, el mai are privilegiul de a fi în realitate ceea ce este doar în idee – să-și realizeze principiul prin propria faptă. Astfel, *îndatoririle* omului reies din drepturile sale suverane ca fiind condiția pe care trebuie s-o înlăptuiască pentru a se folosi de suveranitatea sa.

De vreme ce omul nu e fiul lui Dumnezeu decât în *principiu*, prima lui îndatorire e aceea de a recunoaște că, în realitate, nu este așa, de a constata imensa distanță între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie. Asta e condiția negativă a oricărui progres pozitiv, datoria omenească prin excelență, datoria pocăinței, stabilită de Biserică în taina spovedaniei sau a mărturisirii. Pentru a face ca adepții săi să persiste în păcat, protestantismul a respins această taină. Dar mai vinovați decât protestanții eretici sînt falșii ortodocși care voiau să limiteze datoria pocăinței la indivizi, lăsînd organismele sociale, Statele și națiunile, pe seama vanității, trufiei, egoismului, urii fratricide. Nu acesta era sentimentul profeților din Vechiul Testament care îndemnau la pocăință orașe, națiuni și conducători de State. Nu acesta era gîndul unicului profet din Noul Testament care, în epistolele sale către *îngerii Bisericilor*, le reproșa viciile și păcatele comunităților.

Dintre toate relele omenești, dintre toate păcatele și crimele individuale și sociale există un viciu și o infirmitate radicală care ne împiedică să fim cu adevărat fiii lui Dumnezeu. E principiul

haosului, baza primordială a oricărei ființe create ; redus la nepuțință (sau la puțința *pură*) în Om, dar redeșteptându-se prin căderea lui Adam, a devenit elementul fundamental al vieții noastre limitate și egoiste care, acționînd în această fărîmă infinit de mică a adevăratei ființe, vrea să facă din aceasta unicul centru al universului. Această pretenție egoistă care ne izolează și ne rupe de adevărata totalitate divină nu poate fi înlăturată decît prin iubire. Iubirea e forța care ne face să depășim lăuntric limitele existenței noastre date, unindu-ne cu Întregul printr-o legătură indisolubilă și, făcîndu-ne să fim cu adevărat fiii lui Dumnezeu, ne face să participăm la deplinătatea adevăratei sale Întelepciuni și la desfătarea spiritului.

Opera iubirii e *integrarea* omului și, prin el, a întregii *făpturi create*. Trebuie înfăptuită o triplă uniune : 1) unitatea omului individual prin contopirea adevărată și eternă cu jumătatea naturală – femeia ; 2) reintegrarea omului social prin contopirea individului cu colectivitatea umană ; 3) reintegrarea omului universal prin legătura strînsă și vie cu întreaga lume, care e corpul organic al umanității.

Bărbatul e separat lăuntric de femeie prin dorința de a o poseda superficial în numele pasiunii oarbe și iraționale. Ei sînt o singură ființă prin forța adevăratei iubiri care identifică cele două vieți într-una și aceeași substanță absolută, veșnic statornicită în Dumnezeu și care nu admite legătura materială decît ca ultimă consecință și realizare exterioară a relației mistice și morale. E iubirea închisă în sine și concretă și de aceea profundă și intensă, adevărata bază și tipul general al oricărei alte iubiri și al oricărei alte contopiri. Prin cuvîntul Său, Dumnezeu a impus-o și a binecuvîntat-o, iar Biserica a dus mai departe această binecuvîntare în taina căsătoriei care face din adevărata iubire dintre sexe prima temelie pozitivă a unității divino-umane. Iubirea sanctificată duce la crearea adevăratelor elemente individuale ale societății desăvîșite, ale *Sophiei* întrupate.

Pentru formarea omului social, elementul individual (unit prin adevărata căsătorie) trebuie să se contopească cu forma colectivă stabilită.

Pe plan interior, individul e separat de societate prin dorința de putere, iar la exterior, prin acea dominație în numele propriei personalități. Aparține unității sociale prin actul moral al abnegației, subordonînd voința, interesul și *ego-ul* său voinței și interesului

unei ființe superioare recunoscute ca atare. Dacă dragostea conjugală înseamnă mai ales coordonarea a două existențe egale, deși diferite, dragostea socială înseamnă *subordonarea* unităților sociale de grade diferite. Nu e vorba de dispariția egoismului brutal al omului printr-un sentiment intens care-l silește să se identifice cu o altă ființă (ceea ce deja se înfăptuiește prin dragostea sexuală), ci de alipirea existenței individuale la o ierarhie generală ale cărei grade sînt stabilite de raportul evident între *întreg* și părțile sale, mai mult sau mai puțin semnificative. Desăvîrșirea iubirii sociale nu poate consta în intensitatea sentimentului subiectiv, ci în supunerea la rațiunea obiectivă care ne spune că întregul e mai mare decît fiecare din părțile sale. Desăvîrșirea acestei iubiri este stăvilită, iar realizarea omului social e împiedicată nu numai de simplul egoism, ci și (sau mai ales) prin particularismul care ne face să separăm interesul grupurilor inferioare, de care ne simțim mai strîns legați, de interesul grupurilor superioare și mai extinse. Cînd separăm dragostea de familie, de breaslă, de clasă socială sau grupare politică, de dragostea de patrie sau cînd vrem s-o slujim pe aceasta din urmă în afara omenirii sau a Bisericii universale, separăm ceea ce Dumnezeu a unit, devenind obstacol în calea integrității omului social.

Tipul și realitatea fundamentală ale acestei integrități sînt date în ierarhia ecleziastică prin taina *Hirotonisirii*. E triumful dragostei sociale, fiindcă nimeni nu acționează de la sine sau în numele său ; fiecare e investit de un superior, reprezentantul unei unități sociale mai mari. De la preotul cel mai neînsemnat pînă la papă – slujitorul slujitorilor Domnului – toți sînt asemenea, curați de orice egoism și particularism care izolează ; fiecare e partea din întregul social – Biserica universală.

Reintegrarea umană nu se limitează la omul social. Legea morții separă Biserica universală în două părți, una vizibilă, pe pămînt și cealaltă nevăzută, în cer. Împărăția morții e prestabilită ; cerul și pămîntul sînt despărțite de dorința omului de a se bucura imediat și în chip material de realitatea de pe pămînt, de existența finită ; omul a vrut să simtă sau să guste totul prin senzația exterioară. A vrut să-și contopească duhul ceresc cu țărîna pămîntului printr-o unitate periferică și superficială. O asemenea legătură nu e de durată, ea duce la moarte. Pentru a uni lumea spirituală cu cea materială și pentru a înfrînge moarta, trebuie ca omul să se

contopească cu *întregul* nu prin suprafața sensibilă, ci prin centrul absolut care e Dumnezeu. Prin iubirea divină, omul universal nu se ridică numai la cer, ci, prin identificarea lăuntrică cu Divinitatea, se contopește cu toată făptura printr-o veșnică legătură indisolubilă. Prin această iubire, grația divină coboară în natura pămînteană și învinge nu numai răul moral, ci și urmările sale fizice – boala și moartea. Opera acestei iubiri e Învierea de pe urmă. Biserica, propovăduind această înviere în doctrina sa revelată, formulată în ultimul articol al simbolului său, o prefigurează și inaugurează prin ultima din Sfintele Taine. Pentru boală și pericolul morții, maslul sau ungerea cu mir e simbolul nemuririi noastre. Ciclul Sfintelor Taine, ca și acela al vieții universale, se încheie cu Învierea, prin integrarea întregii lumi, prin întruparea definitivă a Înțelepciunii divine.

TABLĂ DE MATERII

<i>Prefață</i> 5
<i>Introducere</i> 13

CARTEA ÎNȚI

STADIUL RELIGIOS AL RUSIEI ȘI AL ORIENTULUI CREȘTIN

<i>Capitolul I</i>	Legenda rusă despre sfântul Nicolae și Sfântul Casian. Aplicarea ei la cele două Biserici separate	45
<i>Capitolul II</i>	Problematică asupra rațiunii de a exista a Rusiei ...	49
<i>Capitolul III</i>	Adevărata ortodoxie a poporului rus și pseudo-ortodoxia teologilor anti-catolici	53
<i>Capitolul IV</i>	Disidenții ruși. Adevărul despre Raskol. Filaret al Moscovei și ideea sa despre Biserica universală.....	58
<i>Capitolul V</i>	Slavofilii ruși și ideile lor despre Biserică. Observații critice	64
<i>Capitolul VI</i>	Libertate religioasă și libertate ecleziastică	68
<i>Capitolul VII</i>	J.S. Aksakov, despre Biserica oficială în Rusia	71
<i>Capitolul VIII</i>	Legăturile dintre Biserica rusă și Biserica greacă. Bulgaria și Serbia	78
<i>Capitolul IX</i>	O profeție adevărată. Critica cezaro-papismului	83
<i>Capitolul X</i>	Intenția unei cvasi-papalități la Constantinopol și la Ierusalim	89

CARTEA A DOUA

MONARHIA ECLEZIASTICĂ ÎNTEMEIATĂ DE IISUS HRISTOS

<i>Capitolul I</i>	Piatra Bisericii	94
<i>Capitolul II</i>	Înfîietatea Sîntului Petru ca instituție permanentă. Cele trei pietre ale creștinătății	100
<i>Capitolul III</i>	Petru și Satana	106
<i>Capitolul IV</i>	Biserica înțeleasă ca societate universală. Principiul iubirii	109
<i>Capitolul V</i>	Cheile împărăției	114
<i>Capitolul VI</i>	Guvernarea Bisericii universale. Centrul de unitate	116
<i>Capitolul VII</i>	Monarhiile lui Daniel. „Roma” și „Amor”	121

<i>Capitolul VIII</i>	„Fiul Omului” și „Piatra”	127
<i>Capitolul IX</i>	Filaret al Moscovei, Sfântul Ioan Hrisostomul, David Strauss și dl. De Pressensé despre întîietatea lui Petru	129
<i>Capitolul X</i>	Apostolul Petru și papalitatea	133
<i>Capitolul XI</i>	Sfântul papă Leon cel Mare despre întîietate	138
<i>Capitolul XII</i>	Sfântul Leon cel Mare despre puterea papală	141
<i>Capitolul XIII</i>	Ideile Sfântului papă Leon împărtaşite de Părinții greci. „Furtul” de la Efes	147
<i>Capitolul XIV</i>	Conciliul din Calcedonia. Concluzia celei de-a doua cărți	154

CARTEA A TREIA

PRINCIPIUL SFINTEI TREIMI ȘI APLICAREA LUI SOCIALĂ

<i>Capitolul I</i>	Sfînta Treime dedusă rațional din ideea ființei	159
<i>Capitolul II</i>	Cele trei ipostaze divine. Sensul propriu al numelor lor	165
<i>Capitolul III</i>	Esența divină și tripla ei manifestare	170
<i>Capitolul IV</i>	Sufletul lumii – principiul creației, al spațiului, timpului și cauzalității mecanice	174
<i>Capitolul V</i>	Lumca superioară. Libertatea spiritelor pure	180
<i>Capitolul VI</i>	Cele trei stadii principale ale procesului cosmogonic	184
<i>Capitolul VII</i>	Tripla încarnare a înțelepciunii divine	188
<i>Capitolul VIII</i>	Omul-Mesia. Haosul omenesc. Elemente primitive ale societății trinitare	193
<i>Capitolul IX</i>	Pregătirea mesianică la hinduși, greci și evrei	201
<i>Capitolul X</i>	Suveranitatea absolută a lui Hristos. Treimea socială. Sacerdoșiu și paternitate	210
<i>Capitolul XI</i>	Regalitate și filiație. Profetism. Cele trei taine ale drepturilor omului	219
<i>Capitolul XII</i>	Cele patru taine ale „Îndatoririlor” omului	227